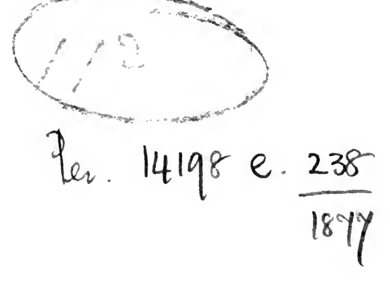
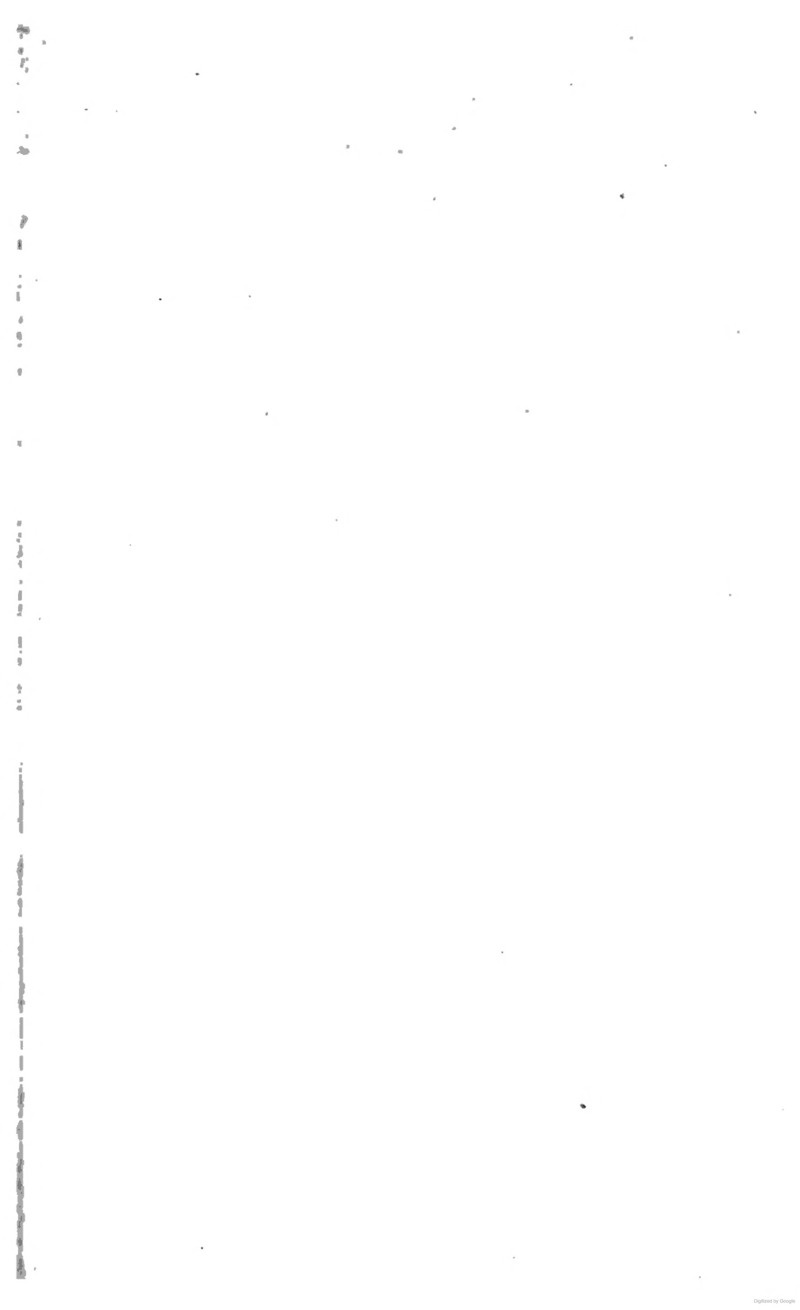






Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur

herausgegeben

von

D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

1877.

Funfzigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1877.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1877, erstes Heft.





Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1877.

Abhandlungen.

1.

Der Begriff der Sühne im Alten Testament.

Von

D. Ed. Riehm.

Dem Werk meines verehrten Freundes D. Albrecht Ritschl: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" (3 Bände, Bonn 1870—74) wird jeder — er möge sonst über die darin niedergelegten Untersuchungsergebnisse urtheilen, wie er will — den hohen Vorzug zugestehen, daß es von dem Mittelpunkt des christlichen Glaubens aus der Forschung auf allen Gebieten der theologischen Wissenschaft neue fruchtbare Anregungen gegeben hat. Auch die alttestamentlichen Disciplinen sind nicht leer ausgegangen. Indem Ritschl dem Grundsatz, daß die Anschauungen Christi und der Apostel nur im Zusammenhange mit ihren alttestamentlichen Grundlagen richtig verstanden werden können, in höherem Maße und mit größerer Consequenz, als es die neutestamentlichen Exegeten in der Regel zu thun pflegen, sein Recht widerfahren ließ, hat er in den, den biblischen Lehrstoff erörternden 2. Band auch eine Reihe von Untersuchungen aus den Gebieten der alttestamentlichen Theologie und der Archäologie aufgenommen. Als die wichtigste von ihnen erschien mir die über die Bedeutung und Wirkung der alttestamentlichen Opfer (Bd. II, S. 185—208; vgl. S. 52—60 u. 71—81). Denn ihr Gegenstand ist von centraler Bedeutung für die alttestamentliche Religion, und ihr Ergebnis bedingt wesentlich das

Verständnis der neutestamentlichen Aussagen über die Bedeutung des Todes Christi. Gerade diese Untersuchung nahm aber auch noch in anderer Beziehung mein besonderes Interesse in Anspruch. Einerseits fand ich hier manches urkundliche Material und manchen durch dasselbe dargebotenen Gesichtspunkt, in deren Nichtbeachtung oder nicht gebürenden Berücksichtigung ich einen Mangel der bisherigen Untersuchungen erkannt hatte, als Baustein verwerthet; andererseits hatte ich aber auch den Eindruck, als ob manche zusammengehörigen Bausteine willkürlich auseinandergerissen und auch Eckſteine verworfen worden seien, so daß mir das von dem Baumeister aufgeführte Gebäude doch nur wie eine theilweise restaurirte Ruine des Baues erschien, der mir im Alten Testament selbst vor Augen getreten war. Insbesondere kam es mir vor, als ob durch unbefugte Verallgemeinerungen das bestimmte Gepräge biblischer Anschauungen in's Unbestimmtere verwischt und diese eines Theiles ihres religiös-sittlichen Gehaltes entleert worden seien. So hatte ich Anlaß genug, die Untersuchung noch einmal aufzunehmen, und meine früher gewonnenen Anschauungen über den Gegenstand sorgfältig zu revidiren und mit denen Ritschls zu vergleichen. Wenn dies auch in einigen Punkten zu Modificationen meiner eigenen Ansichten geführt hat, so blieb doch immer eine Differenz von so tiefgreifender Bedeutung übrig, daß ich gewiß sein darf, mit ihrer Darlegung und Begründung nichts überflüssiges zu thun. Daß ich dabei von der specifischen Wirkung der Opfer, welche hier Gegenstand der Erörterung sein soll, den üblichen Ausdruck „Sühne" gebrauche, der nach Ritschl (Bd. II, S. 200) nur dazu dient, Verwirrung zu stiften, möge er mir vorerst zu gute halten; die Berechtigung dazu wird sich — wie ich hoffe — im Verlauf der Untersuchung herausstellen.

Der hebräische Ausdruck, welchen man mit „sühnen" zu übersetzen pflegt, ist bekanntlich כִּפֶּר. Wir dürfen als anerkannt voraussetzen, daß die Grundbedeutung des Verbums „decken" ist [1]). Und

[1]) Unrichtig, wie in vielen andern Fällen, vermuthet Levy (Chald. Wörterbuch) als Grundbedeutung „verwischen, entfernen".

zwar drückt das Wort zunächst die sinnlichen Vorstellungen 1) des überstreichenden, überziehenden Bedeckens (Gen. 6, 14; כֹּפֶר hebr. aram. arab. assyr. = Pech, Erdpech; כְּפוֹר = der Reif); 2) des bekleidenden Bedeckens (im Arab. in der II. Conjug. und in Derivaten, wie der Nebenstamm غفر; im Hebr. כְּפִיר = der schon zottige und bemähnte Löwe, wie Gesenius richtig erklärt); und 3) des schützenden Ueberdeckens (כֹּפֶר, כָּפָר = Obdach, Flecken) aus [1]). An die unter 1 und 2 genannten sinnlichen Vorstellungen schließt sich weiter die des dem Anblick entziehenden und daher die Kraft und Wirkung einer Sache aufhebenden oder des verheimlichenden und verleugnenden Verdeckens an, ganz wie bei כִּסָּה (vgl. z. B. Hiob 31, 33. Prov. 28, 13. Ps. 32, 5. — Ps. 40, 11. — Hiob 16, 18. Jes. 26, 21). Im Alten Testament kommt diese Modification der Wortbedeutung Jes. 28, 18 vor, wo wahrscheinlich die Vorstellung näher die ist, daß der geschriebene Bundesvertrag durch Ueberstreichung ungültig und unwirksam gemacht wird [2]). Im Späthebr., im Aram., besonders dem Syr. und im Arab. aber ist die Bedeutung „leugnen, ableugnen, verleugnen“ ganz gebräuchlich geworden. — Vom Begriff des schützenden Ueberdeckens geht dagegen zweifellos die

[1]) Mit Unrecht nimmt übrigens Ritschl (II, 73) diese Bedeutung für Deut. 32, 43 an (s. unten). — Es ist nicht überflüßig zu bemerken, daß weder im Hebr. noch in den semitischen Dialekten die Bedeutung irgend einer Verbalform oder eines abgeleiteten Nomens mit Sicherheit auf die Vorstellung des Verschließens eines Gefäßes oder Behälters mittelst eines Deckels führt, was für die Entscheidung über die streitige Bedeutung des Wortes כַּפֹּרֶת von Wichtigkeit ist. Das einzige Wort, welches man aus dem ganzen semitischen Sprachschatz außerdem noch anzuführen pflegt, ist כְּפוֹר 1 Chr. 28, 17. Esr. 1, 10. 8, 27. Daß aber damit gerade ein Deckelbecher bezeichnet sei, ist eine lediglich auf jene vorausgesetzte Grundbedeutung gestützte Vermuthung.

[2]) Vielleicht darf man auch Prov. 16, 14, wo der Zorn des Königs, und Jes. 47, 11, wo das drohende Verderben Object des Bedeckens ist (par. „wegzaubern“), als Beleg anführen. Doch kann das Verbum in diesen Stellen auch die abgeleitete, tropische Bedeutung „beschwichtigen, begütigen“, resp. „durch Sühnopfer abwenden“ haben. Ueber Gen. 32, 21 s. unten.

Bedeutung des Nomens כֹּפֶר aus, welches überall eine vor einem Uebel, dem man verhaftet ist, deckende und schützende Gabe, sei es mit (Jes. 43, 3. Prov. 21, 18), sei es ohne den Nebenbegriff der Substitution, und daher insbesondere das zur Loskaufung von verdienter Strafe entrichtete Sühn- oder Lösegeld (synon. פִּדְיֹן נֶפֶשׁ Ex. 21, 30. Ps. 49, 8 f.) bezeichnet [1]).

Bevor wir nun den specifisch-religiösen Gebrauch des Verbums כִּפֶּר in's Auge fassen, betrachten wir die wenigen Stellen, in welchen dasselbe auf das Verhältnis von Menschen zu Menschen angewendet ist. Es sind die Stellen Gen. 32, 21 u. Prov. 16, 14 [2]). In beiden ist ein begangenes Unrecht und der dadurch erregte Zorn, und zwar ein das Leben bedrohender (Gen. 32, 11 und Prov. 16, 14ª) Zorn der Grund, welcher das כִּפֶּר nöthig macht. Object desselben ist in Prov. 16, 14 der Zorn des Königs selbst; das Mittel sind begütigende Vorstellungen oder auch begütigende Handlungen oder Gaben, welche ein weiser Mann ausfindig macht; und die Wirkung ist, daß die lebenvernichtende Energie des Zorns zurückgehalten und aufgehoben wird. Ungewiß bleibt, ob die Begütigung unmittelbar als eine den Zorn dem Anblick entziehende, ihn gleichsam zu einem Nichtvorhandenen machende Verdeckung gedacht ist, oder ob das Verbum lediglich, vermöge seiner tropischen Bedeutung „sühnen, beschwichtigen" den Zorn zum Object hat [3]).

---

1) Die Meinung Hofmanns: כֹּפֶר sei eine die Schuld deckende Zahlung oder nach der Modification seiner Ansicht in der 2. Auflage seines Schriftbeweises: „was sich als gleichwerthig mit einem andern deckt", bedurfte kaum der ausführlichen Widerlegung, welcher sie Ritschl (II, 71—81) gewürdigt hat. Denn sie setzt, wie schon Delitzsch (Hebräerbr., S. 740) bemerkt hat, eine dem Hebräischen ganz fremde Metapher voraus. Wo findet sich ein Beleg dafür, daß ein Hebräer je die Zahlung als Deckung oder die Gleichwerthigkeit als ein Sichdecken gedacht hat? — Gegen Ritschl sei übrigens bemerkt, daß in den Stellen 1 Sam. 12, 3 und Am. 5, 12 כֹּפֶר genau dieselbe Bedeutung hat, wie z. B. Num. 35, 31. 32.

2) Ueber 2 Sam. 21, 3 und Prov. 16, 6 f. unten.

3) In letzterem Fall ist der Ausdruck gleichsam eine Abbreviatur, wie Plutarchs ἱλάσκεσθαι τὴν ὀργήν τινος; und die nicht zum Ausdruck

Klarer tritt die (von den Auslegern freilich meist verkannte) sinnlich-bildliche Vorstellung in der anderen Stelle Gen. 32, 21 hervor. Object des Bedeckens ist hier das Gesicht des zürnenden Esau, das Mittel Jakobs Geschenk, und die Wirkung, daß Esau Jakob friedlich und huldvoll aufnimmt („sein Angesicht annimmt"). Die Vorstellung aber ist offenbar die: Jakob möchte das Gesicht seines zürnenden Bruders nur als ein mit seinem Geschenk gleichsam überdecktes, überkleidetes zu sehen bekommen: ein überaus anschaulicher Ausdruck dafür, wie das Geschenk bei der Begegnung der beiden Brüder von Angesicht zu Angesicht als von Esau angenommenes Begütigungsmittel zwischeneintritt und für Jakob die Gefahr und Furcht vor Esau's Angesicht beseitigt, weil dieses, so überkleidet, sich ihm als begütigtes zeigt[1].

In Bezug auf den specifisch-religiösen Gebrauch des Verbums ist vor allen Dingen zu bemerken, daß kein den eben erörterten gleicher oder ähnlicher Ausdruck auf das Verhältnis zu Gott Anwendung findet. Zwar ist das im Cultus vollzogene כִּפֶּר ein Be-

gekommene sinnliche Vorstellung, die zu Grunde liegt, kann die sein, daß das Begütigungsmittel zunächst für den von dem Zorn Bedrohten ein ihn schützend überdeckendes כֹּפֶר ist (vgl. Prov. 6, 34 f. Hiob 33, 24); doch liegt vielleicht noch näher sie nach Analogie von Gen. 32, 21 darin zu erkennen, daß das Begütigungsmittel den zürnenden König, resp. sein Angesicht gleichsam so überdeckt, daß der von dem Zorn bedrohte ihn oder sein Angesicht als begütigt zu sehen bekommt.

[1]) Nicht daß Esau das begangene Unrecht nicht mehr sehen soll, wie die Ausleger gewöhnlich meinen, kann als Folge des Bedeckens des Angesichts gedacht sein. Das Angesicht sieht nicht, sondern wird gesehen! Die „Augendecke" Gen. 20, 16 und Stellen, wie 1 Sam. 12, 3. Ex. 23, 8. Deut. 16, 19, sind andrer Art. Hiob 9, 24 aber wird wol auch unrichtig an ein das Sehen des Unrechts verhinderndes Bedecken des Gesichtes der Richter gedacht. — Noch weniger freilich ist die Vorstellung des unwirksam machenden Verdeckens anwendbar (gg. Kurtz, Der alttest. Opfercultus, S. 49; Ritschl II, 76); das Object ist ja nicht der Zorn, sondern das Gesicht: und zur Annahme einer Abbreviatur im Ausdruck, wie wir sie umgekehrt für Prov. 16, 14 wahrscheinlich fanden, liegt hier keinerlei Anlaß vor.

decken „vor Jehova“ oder „angesichts Jehova's“ (Lev. 5, 26. 10, 17. 14, 18. 29. 31. 15, 15. 30. 19, 22. 23. 28. Num. 15, 28); aber nirgends ist Gott selbst, sein Angesicht, seine Augen oder sein Zorn Object des כִּפֶּר. Alle mit derartigen Ausdrucksweisen sich verbindenden Vorstellungen: daß menschliche Gaben und Leistungen dem Angesicht Gottes ein andres (begütigtes) Aussehen geben oder gar bewirken könnten, daß Gottes Augen begangenes Unrecht nicht mehr sehen, daß sie Gottes Zorn zurückzuhalten und unwirksam zu machen vermöchten oder überhaupt in sich die Kraft hätten, eine umstimmende, begütigende Einwirkung auf ihn zu üben, erschienen dem Israeliten unziemlich, ja theilweise fast blasphemisch, weil sie mit seinem tiefen und lebendigen Bewußtsein von der absoluten Erhabenheit des heiligen Gottes über alle Creatur und von der unbedingten Selbständigkeit Jehova's im Widerspruch stehen [1]). Denn aus diesem Bewußtsein ergab sich, daß die freie, selbsteigene Willensentschließung resp. die Willenserklärung Jehova's überall mit strengster Consequenz als letzter Grund, wie aller Heiligkeit von Personen und Sachen, so auch aller religiösen Bedeutung und Wirkung gottesdienstlicher Handlungen betrachtet werden mußte. Nur etwa ein Ausdruck, wie der: daß Gott selbst sein Angesicht vor den Sünden verberge (Ps. 51, 11), konnte, als jenem Bewußtsein nicht widerstreitend, gewagt werden [2]).

---

1) Ganz anders auf dem Gebiet des Heidentums, wie denn im classischen Griechisch das medial gebrauchte *ἱλάσκεσθαι* bekanntlich in der Regel die Götter zum Object hat, und im Lateinischen Ausdrücke, wie deum placare, propitium facere oder reddere, ganz gangbar sind. Wie dagegen das hellenistische Griechisch der LXX und des N. T.'s jenem reineren Gottesbewußtsein gerecht wird, zeigt Delitzsch, Hebräerbr., S. 94 f.

2) Entsprechend im biblischen Hellenistisch *ἵλεως γενοῦ* Deut. 21, 8 *ἱλάσθητι ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν* Ps. 79, 9 (vgl. Ps. 65, 4, wo wahrscheinlich die Lesart *ταῖς ἀσεβείαις* die richtige ist, Ps. 78, 38. Luk. 18, 13). — Uebrigens ist die gewöhnliche Erklärung des obigen singulären Ausdrucks (Ps. 51, 11): „verbirg dein Angesicht vor meinen Sünden“ durch: „um sie nicht mehr zu sehen“ unrichtig. Nach der sprachgebräuchlichen Bedeutung der Redensart הִסְתִּיר פָּנִים ist zu erklären: „so daß sie nicht mehr (als meine Ankläger) gleichsam dein Angesicht sehen, d. h. vor dein Angesicht kommen dürfen“.

Bei der näheren Untersuchung über die specifisch-religiöse Bedeutung des Terminus כפר haben wir nun zwischen der gottesdienstlichen und der außergottesdienstlichen Verwendung desselben wohl zu unterscheiden [1]). Denn die mit dem Terminus verbundenen Vorstellungen sind bei diesen zwei Verwendungsweisen verschiedene; und diese Verschiedenheit tritt meistentheils schon in der Construction des Verbums augenfällig an den Tag. Wir fassen zuerst die außergottesdienstliche Verwendung desselben in's Auge, wobei es dahingestellt bleiben mag, ob man den bei derselben vorherrschenden Sprachgebrauch mit Grund als einen „späteren" bezeichnen durfte [2]).

Object des „Bedeckens" ist hier fast ausnahmslos die Schuld oder die Sünde, und zwar entweder im Accus. (Ps. 65, 4. 78, 38), resp. bei Passivconstruction als Subject (1 Sam. 3, 14. Jes. 6, 7. 22, 14. 27, 9. Dan. 9, 24. Prov. 16, 6) oder mit עַל־ (Jer. 18, 23. Ps. 79, 9), wogegen die Person, zu deren Gunsten die Bedeckung stattfindet, mit לְ (Jes. 22, 14 vgl. Ez. 16, 63) oder mit dem zu dem Wort „Schuld" oder „Sünde" hinzugefügten Genitiv (1 Sam. 3, 14) oder Suffixum bezeichnet wird. Ganz analog wird auch mit dem synonymen כִּסָּה die Sünde oder Schuld im Accus. (Ps. 85, 3) oder mit עַל־ (Neh. 3, 37) verbunden; und wie sehr dieser Ausdruck mit jenem gleichwerthig ist, zeigt die Vergleichung von Jer. 18, 23 mit der Lehnstelle Neh. 3, 37, in welch letzterer das כפר durch כסה ersetzt ist. Bei dieser Gleichwerthigkeit beider Ausdrücke verdient es immerhin Beachtung, daß statt אֲשֶׁר־מְכֻסָּה חַטָּאתוֹ (= der, dessen Sünde bedeckt ist) auch kurz gesagt werden kann כְּסוּי חֲטָאָה (Ps. 32, 1), wobei die Person als eine hinsichtlich ihrer Sünde bedeckte erscheint. —

Das Subject des Bedeckens ist in den meisten Fällen, in welchen es ausdrücklich genannt ist, Gott selbst (Jer. 18, 23. Ps. 65, 4. 78, 38. 79, 9. Ez. 16, 63); und dabei wird

---

1) Jene herrscht in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs, diese im übrigen A. T. — Besonders Ezechiel und der Chronist machen aber in beiderlei Weise von dem Terminus Gebrauch.

2) So Keil, Archäologie, 2. Ausg., S. 222.

wol auch als die in dem Bedecken der Schuld sich erweisende Eigenschaft seine Barmherzigkeit (Ps. 78, 38) genannt; oder Gott bedeckt die Sünden „um seines Namens willen“ (Ps. 79, 9). In allen eben angeführten Stellen handelt es sich um Verschuldungen von der Art derjenigen, welche das Gesetz als „mit erhobener Hand“ begangenen Bundesbruch und daher als durch Opfer nicht sühnbar charakterisirt. Für das einzelne Glied der Gemeinde ziehen solche Verschuldungen die Strafe der Ausrottung nach sich (Num. 15, 30f.); und demgemäß ist auch in Jer. 18, 23 die Vertilgung der Verfolger des Propheten und ihres ganzen Hauses durch den Zorn Gottes, 1Sam. 3, 13f. das vernichtende Gericht Gottes über das Haus Eli's und Jes. 22, 14 der Tod der unbußfertigen Magnaten die Folge davon, daß ihre Schuld nicht bedeckt wird. Aber auch gegen das ganze Volk erregen Verschuldungen dieser Art den es mit Vernichtung bedrohenden Zorn Gottes, welcher sich in den verhängten Strafgerichten an ihm bethätigt. Doch läßt Gott um des durch die Erwählung Israels begründeten Verhältnisses und um seines eigenen Namens willen das Gericht nicht zum Vernichtungsgericht werden. Indem er sich an seinem Eigentumsvolk als der barmherzige und gnädige, langmüthige und an Huld und Treue reiche Bundesgott erweist, der Schuld und Untreue und Sünde vergibt (Ex. 34, 6f.), deckt er selbst auch diese Verschuldungen zu; und die Wirkung der Zudeckung ist, daß er nicht vernichtet, nicht seinen ganzen Grimm gegen sein Volk erweckt, vielmehr seinen Zorn zurückwendet (Ps. 78, 38), sein Volk aus der Gerichtsnoth errettet und das seitens des Volkes zerrissene Bundesverhältnis neu wiederherstellt (Ps. 79, 9. Ez. 16, 63). Indem also von den beiden einander gegenüber stehenden Polen des sittlichen Wesens Gottes: dem Zorn, als Princip der reinen Strafgerechtigkeit und der zur Sündenvergebung bereiten Gnade, dem Eigentumsvolk gegenüber die letztere immer schließlich als das Ueberwiegende sich erweist, geht von ihr die Bedeckung der Schuld aus, welche die Zurückwendung des Zorns, das Aufhören seiner Bethätigung zur Folge hat. — Wir sehen: der Grund, welcher das כפר nöthig macht, und die Wirkung desselben ist hier wesentlich gleicher Art, wie da, wo menschlicher Zorn begütigt

wird. Aber der große Unterschied besteht zunächst darin, daß hier gemäß dem oben erörterten Charakter des israelitischen Gottesbewußtseins der Zürnende selbst die mit dem Ausdruck „bedecken" bezeichnete Veranstaltung trifft, durch welche sein Zorn zurückgewendet wird [1]. Sodann aber ist auch die Vorstellung, welche sich mit dem „Bedecken" verbindet, hier eine andere; und zwar kann die Bedeckung der Schuld oder Sünde zweifellos nur als ein Verdecken gedacht sein, welches sie zu etwas nicht mehr in Betracht kommenden, so gut als nicht vorhandenen und daher sie unwirksam macht. Zur Bestätigung dient die obige Analogie des synonymen כָּסָה [2], sowie die im Parallelismus mit dem „Bedecken" stehenden Ausdrücke: „die Schuld entfernen" (Jes. 6, 7. 27, 9), „die Sünde auswischen oder tilgen vor Gottes Angesicht" (Jer. 18, 23 vgl. Neh. 3, 37); Ausdrücke, mit welchen man ähnliche, wie „die Sünden in die Tiefe des Meeres werfen" (Mich. 7, 19), „sie hinter den Rücken werfen" (Jes. 38, 17), „sie wie eine Wolke wegtilgen" (Jes. 44, 22) u. dgl. zusammenzustellen hat [3], wogegen das gangbare, auch neben כָּסָה und כפר vorkommende (Ps. 32, 1. 85, 3. Lev. 10, 17) נָשָׂא עָוֹן eine andere Vorstellung, nämlich das Wegnehmen der auf dem Sünder oder auf seinem

---

1) Ganz angemessen gibt daher LXX in Ps. 65, 4. 78, 38. 79, 9 das כפר durch das medial gebrauchte ἱλάσκεσθαι = propitium fieri mit dem Dativ der Sünden. Vgl. auch ἐξιλάσκεσθαι in medialem Sinn in 2 Chr. 30, 18. Auch wo letzteres Compositum in activem Sinn von Gott (so wol Ez. 16, 63) oder in passivem von der Sünde (1 Sam. 3, 14) ausgesagt ist, deutet wenigstens noch die Etymologie auf jene Selbstbegütigung des zürnenden Gottes hin, während das Verbum in solcher Anwendung geradezu die Bedeutung expiare angenommen hat.

2) Auch da wo dieses Verbum, mit Accus. oder עַל־ construirt, von der die Sünden anderer zudeckenden und dadurch ihre zerstörende Wirkung auf den Frieden und die Eintracht unter den Menschen verhütenden Liebe gebraucht ist (Prov. 10, 12. 17, 9), tritt die obige Vorstellung deutlich an den Tag.

3) Wiederum ganz angemessen ist in LXX der Begriff des Bedeckens in Jer. 18. 23 durch „ungestraft lassen" (ἀθωώσῃς), in Jes. 27, 9 durch „hinwegnehmen" und in Prov. 16, 6. Jes. 6, 7 durch „hinwegreinigen" erläutert, während Jes. 22, 14 das allgemeine „erlassen, vergeben" dafür steht.

Haupt liegenden Last der Schuld ausdrückt. — Nach Ritschl (II, 196) soll nun jenes Verdecken kein Verdecken vor dem Angesicht oder vor den Augen Gottes sein. Allein, obschon dieser Ausdruck im außergottesdienstlichen Sprachgebrauch allerdings nie unmittelbar mit כִּפֶּר verbunden ist, so nöthigt doch der Parallelismus mit „wegwischen vor deinem Angesicht" (Jer. 18, 23. Neh. 3, 37) und die Analogie der in Jes. 38, 17. Ps. 51, 11 und Ps. 109, 14 f. (vgl. Ps. 90, 8) vorliegenden Vorstellungen dazu, anzuerkennen: Gott mache die Sünde unwirksam, indem er sie vor seinem Angesicht oder vor seinen eigenen Augen verdeckt. Der Sünder darf sie nicht verheimlichend verdecken (כִּסָּה), sondern muß sie bekennend vor Gott aufdecken (Ps. 32, 5. Prov. 28, 13. Hiob 31, 33); dann deckt sie Gott selbst in seiner Barmherzigkeit vor seinem Angesichte zu und hebt damit ihre, das Verhältnis des Sünders zu ihm störende, seinen vernichtenden Zorn gegen ihn erregende Wirkung auf [1]).

Ein Mittel zur Verdeckung der Schuld ist da, wo Gott als der Bedeckende genannt oder vorauszusetzen ist, in der Regel nicht angegeben. Man hat zwar gemeint, daß Gott unter andrem durch die Bestrafung Schuldiger deren Schuld bedecke oder sühne [2]).

---

[1]) Man könnte versucht sein, aus Jer. 18, 23 die bestimmtere Vorstellung zu entnehmen, daß die Schuld vor Gott aufgeschrieben ist und durch Ueberstreichen oder Auswischen der Schrift getilgt wird, besonders wenn man mit jener Stelle die mit Diamantgriffel auf die Tafel der Herzen und auf die Hörner der Altäre geschriebene Sünde Jer. 17, 1 und die Analogie Jes. 28, 18 zusammenhält. — Aber die oben verzeichneten sonstigen Ausdrücke für das Nichtmehrwahrnehmbarmachen der Sünde und das כסה der Lehnstelle machen das Vorhandensein dieser bestimmten Vorstellung sehr unwahrscheinlich; und wenn sie vorhanden wäre, so dürfte man sie nur als individuelles Eigentum Jeremia's ansehen.

[2]) So findet z. B. Delitzsch jenen Gedanken in Jes. 22, 14; aber mit Unrecht; denn die Stelle besagt nicht, daß der Tod der Schuldigen Deckungsmittel ihrer Schuld sei, sondern sie bezeichnet nur ihre Schuld als eine bis zu ihrem Tode, d. h. überhaupt nicht sühnbare. Auch in Jes. 27, 9 ist jener Gedanke nicht enthalten. Wenn hier die Präpos. בְּ wirklich das Mittel der Bedeckung der Schuld angibt, so besteht dasselbe jeden Falls nicht in dem von Gott über Israel verhängten Züchtigungsgericht, sondern darin, daß das dem Götzendienst gründlich

Aber obschon die *Strafvollstreckung* — wie sich unten zeigen wird — allerdings zu Gunsten *andrer* Deckung oder Sühnung einer Schuld sein kann, so kann doch in Bezug *auf den Schuldigen selbst* die Verbüßung verdienter Strafe *nie* unter diesen Gesichtspunkt fallen. Bedeckung der Schuld und Bestrafung derselben sind vielmehr *einander entgegengesetzte* Begriffe; der eine hebt den andern auf: wessen Schuld bedeckt worden ist, dem ist die Strafe ganz oder wenigstens von dem Moment an, wo dies geschehen ist, erlassen; und umgekehrt: so lange einer noch gestraft wird, so lange ist auch seine Schuld nicht bedeckt, und wenn ihn das volle Maß der Strafe trifft, so wird sie *überhaupt nicht* bedeckt, sondern getragen. Es erhellt das deutlich aus den oben angezogenen Stellen (vgl. namentlich auch Ez. 16, 63), die alle voraussetzen, daß Gottes Gericht nicht לְכַפֵּר dient, sondern daß das von Gottes sündenvergebender Gnade veranstaltete כַּפֵּר dem von seinem Zorn verhängten Gericht ein Ende macht [1]. — In 1 Sam. 3, 14, wo Schlacht- und Speisopfer als Mittel zur Bedeckung der Schuld in Betracht genommen sind, wird man schwerlich Gott als thätiges Subject bei der Bedeckung voraussetzen dürfen. Die Stelle gehört mehr in die Kategorie derjenigen, in welchen von gottesdienstlicher Sühne die Rede ist, und wir kommen darum unten auf sie zurück.

Von zwei deuteronomischen Stellen abgesehen (s. unten), finden wir nur in den verhältnismäßig selteneren Fällen, in welchen das Bedecken der Schuld wenigstens zunächst nicht Gott, sondern *einem andern Subject* zugeschrieben ist, nähere Angaben

abjagende Volk (das Suff. in שׂוּמוֹ ist auf יַעֲקֹב zu beziehen) die abgöttischen Heiligtümer zertrümmert (vgl. Jes. 30, 22. 2 Kön. 23. Ex. 32, 20). Doch scheint mir diese Zertrümmerung nicht als Mittel, sondern nur als *Voraussetzung* gedacht (בְּזֹאת wie Gen. 34, 15. 22. 1 Sam. 11, 2), unter welcher Gott in seiner Gnade die Schuld bedecken wird, wie andererseits das Nichtwiedererstehen der Astarten- und Sonnensäulen auch die *Folge* der von Gott vollzogenen Entsündigung (zum Parallelismus vgl. Jes. 6, 7) sein wird (Jes. 17, 8).

[1] Das Verhältnis des Gerichtes zu der Bedeckung der Sünden durch die Gnade wird unten noch näher erörtert werden.

über die dazu dienenden Mittel. Und diese Stellen sind auch noch in andern Beziehungen von Bedeutung für unsre Untersuchung.

Wir beginnen ihre Erörterung mit Prov. 16, 6. Der Spruch hat das Eigentümliche, daß in ihm von Verdeckung und Unwirksammachung der Schuld in Bezug auf das Verhältnis sowol zu Gott als zu den Mitmenschen die Rede ist[1]); es handelt sich dabei um Schuld im allgemeinen, nicht speciell um die unter den Begriff des Bundesbruchs fallende. Das thätige Subject aber ist zunächst der schuldige Mensch selbst, und das Mittel der Verdeckung seiner frühern Schuld ist seine nachmals gegen seine Mitmenschen bewiesene Liebe und Treue, wie nach dem Parallelglied seine Gottesfurcht das Mittel ist, welches ihn vor weiterem Sündigen bewahrt. Näher ist der Sinn des Spruchs gemäß der erläuternden Parallele Prov. 3, 3 f. der: durch die gegen seinen Nächsten bewiesene Liebe und Treue findet der Mensch Gottes und seiner Mitmenschen Gnade, und erwirkt so, daß seine frühere Schuld durch die nachher bewiesene Liebe und Treue gleichsam verdeckt, von Gott und seinen Mitmenschen nicht mehr beachtet wird, und daher für sein Verhältnis zu beiden keine Folgen mehr hat. Es ist also dadurch nicht ausgeschlossen, daß es, sofern es sich um das Verhältnis zu Gott handelt, in letzter Beziehung doch die Gnade Gottes ist, welche die Schuld zudeckt. Die eigene Liebeserweisung aber ist nur in dem Sinn Bedeckungsmittel derselben, wie z. B. in Ezech. 18, 21 f. die Bekehrung des Gottlosen das Mittel dazu ist, daß seiner früheren Uebertretung nicht mehr ge-

---

1) Ritschl (II, 195 f.) hat richtig erkannt, daß die Schuld desselben Subjects gemeint sein muß, von welchem die nachherige Liebe und Treue prädicirt wird; er irrt aber, wenn er meint, die Formel „Schuld bedecken" habe hier keinen „technisch-religiösen Sinn", sondern sei nach Analogie von Prov. 10, 12 nur auf das Unwirksammachen der eigenen früheren Sünden hinsichtlich ihrer den Verkehr mit den Mitmenschen störenden Folgen zu beziehen. Nach der Parallele Prov. 3, 3 f. (vgl. auch den an 16, 6 sich näher anschließenden Spruch V. 7) hat man zwar die Bedeckung der Schuld auch hierauf, in erster Linie aber auf das Verhältnis zu Gott zu beziehen.

dacht wird, oder in Prov. 28, 13 das Bekennen und Lassen der Missethat das Mittel, um Barmherzigkeit zu erlangen. — Wesentlich ebenso verhält es sich auch in Jes. 27, 9, wenn die von dem bekehrten Volk vollzogene Zertrümmerung der abgöttischen Heiligtümer hier wirklich als Mittel zur Bedeckung der Schuld und nicht bloß als Voraussetzung, unter welcher Gottes Gnade sie bedeckt, anzusehen ist [1]). Immerhin dienen beide Stellen in so fern zur Ergänzung unserer früheren Ergebnisse, als sie zeigen, daß die Bedeckung der Schuld durch das eigene Verhalten des Schuldigen bedingt, ja in gewissem Sinne auch durch dasselbe vollzogen werden kann [2]).

In anderer Beziehung lehrreich ist die Stelle Jes. 6, 7. Wir sehen hier vor allem, daß die energische Reaction der Heiligkeit Gottes gegen alle in seine Nähe gekommene Sündenunreinheit für den Unreinen, welcher die Herrlichkeit Gottes geschaut hat, nicht minder lebengefährdend ist, als der Zorn Gottes über Bundesbruch. Darum bedarf es einer besonderen Veranstaltung, durch welche Jesaja's Sünde bedeckt und seine Schuld entfernt wird. Doch ist der Zweck derselben nicht bloß seine Sicherung vor jener Gefahr, sondern auch seine Weihung zum Prophetendienst Jehova's (weshalb speciell von „unreinen Lippen" die Rede ist, und die Entsündigung am Munde vollzogen wird). Sie besteht aber darin, daß einer der Seraphim, dieser Verkündiger der unnahbaren Heiligkeit und Herrlichkeit Jehova's, seine Lippen mit einem vom Altar genommenen, also von dem heiligen Gottesfeuer durchglühten [3]) Glühstein berührt. Gewiß ist vorauszusetzen, daß der Saraph die Handlung im Auftrag und nach Anordnung Gottes vollzieht. Gott selbst sorgt dafür, daß das Feuer seiner Heiligkeit auf den zum Nahen und zum Schauen

---

[1]) S. die Anm. zu S. 16 f.

[2]) Doch muß es keineswegs immer so sein; denn wenn die Bekehrung auch in der Regel die Voraussetzung der Bedeckung der Schuld ist, so kann sie doch unter Umständen auch erst Folge der von Gottes zuvorkommender Gnade vollzogenen Bedeckung sein (Ezech. 16, 60 ff.).

[3]) Das Altarfeuer ist bekanntlich ein heiliges, ursprünglich von Gott selbst ausgegangenes und entzündetes Feuer.

Gottes berufenen Propheten keine vernichtende, sondern nur eine seine Unreinheit verzehrende, ihn reinigende und heiligende Wirkung übt; darum wird der Glühstein vom Altar d. h. von der Stätte, an welcher Gott huldvoll und segnend zu seinen Verehrern kommen will (Ex. 20, 24), genommen. So wird der Heilige selbst zum מְקַדֵּשׁ für den Propheten; indem er mit seinen Verehrern in Verkehr treten und insbesondere Jesaja zu seinem Propheten berufen will, theilt er ihm den Charakter der Heiligkeit mit. Und diese durch die Berührung mit dem Altarglühstein vollzogene Aufprägung der Signatur des Heiligen bewirkt eine so vollständige Verdeckung der Sündenunreinheit des Propheten, daß dieselbe auf sein Verhältnis zu Gott durchaus keine störende und ihn gefährdende Wirkung mehr üben kann. Als Geheiligter kann er mit dem Heiligen verkehren. Denn die Heiligung ist zugleich völlige Reinigung (LXX *περικαθαριεῖ*) und Entfernung der Schuld.

Wieder anderer Art ist eine Classe von Stellen, welche Num. 35, 33. Deut. 21, 8. 32, 43 und 2 Sam. 21, 3 umfaßt. Dieselben haben mit einander gemein, daß es sich um Sühnung unschuldig vergossenen Blutes handelt. Die Construction des Verbums כִּפֶּר ist eine verschiedene; aber die Vorstellung ist wesentlich dieselbe. Als nächstes Object des Bedeckens ist zweifellos das unschuldig vergossene Blut selbst anzusehen (Deut. 21, 8); und dies Bedecken kann, ebenso wie da, wo die Schuld oder Sünde bedeckt wird, nur ein dasselbe dem Anblick entziehendes und so seine Kraft und Wirkung aufhebendes Verdecken sein. Solches Blut ruft zu Gott um Rache (Gen. 4, 10). Wo nun bloß an irgend welche Unwirksammachung dieses Racherufes gedacht ist, da wird das im übrigen synonyme כִּסָּה gebraucht (Hiob 16, 18. Jes. 26, 21. Ez. 24, 7 f.). Der Terminus כִּפֶּר dagegen steht nur da, wo die Wirkung des unschuldig vergossenen Blutes bestimmter unter einen specifisch theokratischen oder religiösen Gesichtspunkt gestellt ist. Durch dasselbe wird nämlich nach Num. 35, 33 f. auch das heilige Land, in dessen Mitte Jehova unter den Söhnen Israels wohnt, profanirt (יַחֲנִיף) und verunreinigt (תְּטַמֵּא). Diese Ver-

unreinigung des Wohnlandes Jehova's aber gefährdet nicht bloß den Schuldigen, sondern auch seine Mitbürger, ja das ganze Volk, dem er angehört (vgl. 2 Sam. 21); denn die Heiligkeit Gottes reagirt energisch gegen solche seiner Majestät zur Unehre gereichende, seinen Namen entweihende Verunreinigung seines Wohnlandes. Deshalb erfordert diese eine Bedeckung, deren Zweck und Wirkung die Aufhebung der verunreinigenden Wirkung des Blutes, also die Reinigung des Landes, die Wiederherstellung seines Heiligkeitscharakters und damit die Sicherung der Stadt- und Volksgemeinschaft gegen jene sie gefährdende Reaction der göttlichen Heiligkeit ist. So ist die Bedeckung eine für das Land in Bezug auf das vergossene Blut (Num. 35, 33 [1])) oder eine für das Volk (Deut. 21, 8) geschehende, und sie kann zugleich als Wegschaffung des unschuldig vergossenen Bluts aus der Mitte Israels bezeichnet werden (Deut. 21, 8). — Das *Mittel* der Bedeckung aber ist hier in erster Linie das *durch Vollzug der Todesstrafe* vergossene Blut des Schuldigen (Num. 35, 33); und als das bedeckende Subject sind daher offenbar zunächst die gesetzlichen Vollstrecker der Todesstrafe (Obrigkeit, Volksgemeinde und Bluträcher) anzusehen. Wie im Deuteronomium die Strafe überhaupt nach einer vielgebrauchten stehenden Formel [2]) Wegschaffung des Bösen aus der Mitte Israels ist, so ist sie hier zwar nicht in Bezug auf den Schuldigen, wol aber in Bezug auf die Wirkung, welche sein Frevel auf das Land und damit mittelbar einerseits auf Gott selbst, anderseits auf das Volk übt, unwirksam machende Verdeckung des begangenen Frevels; denn sie bringt in der von Gottes Rechtsordnung vorgeschriebenen Weise den Heiligkeitscharakter des Landes, gemäß welchem in ihm solcher Frevel nicht vorkommen darf, gegen den trotzdem vorgekommenen wieder zur Geltung; sie beseitigt die Verunehrung der Majestät Gottes, indem nach ihrem Vollzug der in diesem Lande wohnende Gott wieder als der Heilige dasteht, dessen Augen solchen Frevel hassen; das Volk aber ist in

[1]) Hier ist zweimal die Präp. לְ ganz ebenso gebraucht, wie in Ez. 16, 63 in der Anwendung auf Personen und deren Versündigungen.

[2]) וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ Deut. 13, 6. 17, 7. 12. 19, 13. 19. 21, 21. 22, 21. 22. 24. 24, 7.

Gottes Augen nicht mehr mitschuldig, sobald die dazu Berufenen als Wahrer der Heiligkeit des Landes und als Werkzeug des Hasses Gottes gegen den Frevel dem Schuldigen entgegengetreten sind. — In 2 Sam. 21, 3, wo David Subject des כפר und die Aufhängung der sieben Männer aus dem Hause Sauls vor Jehova das Bedeckungsmittel für die von Saul an den Gibeoniten begangene Blutschuld ist, liegt ganz dieselbe Vorstellung vor, nur daß hier gemäß dem bekannten altertümlichen Rechtsgrundsatz statt des nicht mehr erreichbaren Schuldigen seine Nachkommen die dem Erbe Jehova's zur sühnenden Bedeckung der Blutschuld dienende Strafe büßen müssen [1]. — Dagegen modificirt sich die Vorstellung in dem Deut. 21, 8 vorliegenden Fall, in welchem die ordnungsmäßige Bedeckung des unschuldig vergossenen Blutes nicht vollzogen werden kann, weil der Schuldige nicht zu ermitteln ist. Die Personen, welche für die das Land reinigende und das Volk vor dem Mitbüßen der Schuld bewahrende Verdeckung des unschuldigen Blutes Sorge zu tragen haben, sind zwar dieselben, welche präsumtiv durch Bestrafung des Schuldigen dieser Pflicht nachzukommen hätten, nämlich die Aeltesten der dem Ort des Verbrechens nächstgelegenen Stadt. Sie erfüllen aber ihre Aufgabe durch die an Stelle des Schuldigen an einer jungen Kuh vollzogene Tödtung, verbunden mit feierlicher Unschuldsbetheuerung und Gebet, welche sie unter Assistenz der Priester zu sprechen haben; und damit vollziehen sie die Verdeckung des unschuldigen Blutes nicht selbst, sondern erwirken nur, daß Jehova, der Bundesgott, der Israel erlöset hat, dasselbe verdeckt. Der stellvertretende Straftod des Thieres hat also noch keineswegs dieselbe Wirkung, wie die Bestrafung des Schuldigen; und es ist die erflehte und durch die Assistenz der priesterlichen Mittler verbürgte Gnade des Bundesgottes gegen sein erlöstes Eigentumsvolk, welche die Incongruenz des angewendeten Mittels und der beabsichtigten Wir-

[1] Das וּבַמָּה אֲכַפֵּר in 2 Sam. 21, 3 ist nämlich schwerlich, wie das vorausgehende „was soll ich euch thun?“ auf die Begütigung der Gibeoniten zu beziehen, sondern gemäß V. 1 und dem Kreuzigen für oder vor Jehova V. 6 u. 10 in obigem Sinne von der religiösen Sühne zu verstehen (vgl. auch Num. 17, 4).

kung ausgleicht. — Auch in der zweiten deuteronomischen Stelle (Deut. 32, 43), in welcher der Begriff vorkommt, ist Gott selbst der Bedeckende. Diese dichterische Stelle hat aber das Eigentümliche, daß das Bedeckungsmittel die von Gott in seinem Gericht vollzogene Rächung des von den Feinden vergossenen Blutes seiner Knechte ist. Selbstverständlich kommt die Bedeckung dem Lande und Volke Jehova's zu gut; ebenso selbstverständlich aber kann es sich hier nicht um Beseitigung einer Verunreinigung handeln, welche Israel durch die Reaction der Heiligkeit seines Gottes gefährdet; vielmehr finden die obigen mit dem Begriff der Bedeckung verbundenen Vorstellungen hier nur in so weit Anwendung, als es sich auch um Reinigung des Landes und um Wiederherstellung seines Heiligkeitscharakters handelt, also um ein Verdecken des unschuldig vergossenen Blutes, welches dessen verunreinigende und profanirende Wirkung auf das Land aufhebt; dabei ist aber die Verunreinigung und Profanation von Gottes Feinden angerichtet, ruft ihn also zur Rache auf. Daher ist hier die an den Feinden genommene Rache zugleich die Reinigung und Wiederheiligung des Landes. Hieraus erklärt sich, warum in diesem Falle das Land und das Volk Jehova's oder (nach andrer Lesart) das Land seines Volkes Object des Bedeckens ist. Die Verdeckung der das Land befleckenden Blutschuld der heidnischen Feinde durch deren Blut oder durch Gottes Rache an ihnen ist eben zugleich ein reinigendes und wieder heiligendes Bedecken des Landes (und Volkes) [1]).

Unter den Stellen der mittleren Bücher des Pentateuchs, in welchen von außerordentlicher Sühne die Rede ist, ist nur

[1]) Mit Unrecht will — wie schon oben (S. 9) bemerkt ist — Ritschl (Bd. II, S. 73) dem von der Sept. ganz treffend mit ἐκκαθαριεῖ wiedergegebenen כִּפֶּר in dieser Stelle die Bedeutung „schützen“ geben. Die Accusativconstruction ist bezüglich des Objectes אַדְמָתוֹ ganz analog derjenigen, in welcher Heiligtümer (ein solches ist ja auch das Land; vgl. Num. 35, 34) Object des כִּפֶּר sind. Ein persönliches Object im Accus. hat das Verbum allerdings sonst nicht bei sich. Gerade hier, nach vorausgegangenem אדמתו, ist aber das, mit diesem zusammen den Begriff des

eine, in welcher die Sünde das Object des Bedeckens ist, nämlich Ex. 32, 30. Daß dabei statt der Präp. עַל־ die auch sonst damit wechselnde (s. unten) Präp. בְּעַד steht, ist von keiner wesentlichen Bedeutung: denn dieselbe drückt nur die Vorstellung, daß das Object gegenüber einer andern Person oder Sache durch das zwischen beide eingeschobene Deckungsmittel um und um überdeckt wird, significanter aus. Die Versündigung ist ein den vernichtenden Zorn Gottes gegen das Volk erregender Bundesbruch. Anfangs (V. 25 ff.) scheint es, als ob durch die blutige Bestrafung von 3000 Schuldigen durch die auf Jehova's Seite getretenen und für ihn eifernden Leviten der Gotteszorn von dem übrigen Volk abgewendet werden solle; doch ist von einer solchen Wirkung des Blutbads, davon daß es für die Uebrigen לְכַפֵּר diente, nicht ausdrücklich die Rede [1]). Vielmehr ist die Verdeckung der Sünde, welche diese unwirksam machen und den vernichtenden Gotteszorn abwenden soll, erst die erhoffte Folge der von Moses für das Volk eingelegten Fürbitte um Vergebung. Damit daß diese Folge nur als Möglichkeit (אוּלַי) gesetzt wird, geschieht dem Bewußtsein, daß sie zuletzt ganz von Gottes freier, selbsteigener Wil-

---

Reiches ausdrückende persönliche Object עַמּוֹ, wie mich dünkt, unanstößig, zumal die Bedeckung unschuldig vergossenen Blutes auch nach Num. 35, 33 für das Land und nach Deut. 21, 8 für das Volk geschieht. Nimmt man aber Anstoß an diesem persönlichen Object, so bietet sich die Lesart des Sam., der Sept. und der Vulg. אַדְמַת עַמּוֹ dar. — Dem Zusammenhang ist der aus der sprachgebräuchlichen Bedeutung von כִּפֶּר sich ergebende Gedanke so wenig fremd, daß vielmehr der Grund des Aufrufs zum Jubel über Gottes Gerichtswerk erst in volles Licht tritt, wenn dasselbe abschließend als sühnende Wiederherstellung des Heiligkeitscharakters des Landes und Volkes Jehova's (oder: des Landes seines Eigentumsvolkes) durch Rächung des darin vergossenen unschuldigen Blutes bezeichnet ist (vgl. Joel 4, 21. Jes. 26, 21). — Die von Kamphausen (Das Lied Mose's, S. 224) gegebene Deutung, an welche Ritschl gedacht zu haben scheint, und nach welcher von Entsündigung Israels die Rede sein soll, entspricht dagegen allerdings nicht dem Zusammenhang und ist auch sprachlich nicht zuläßig, indem sie ein עַל־עַמּוֹ oder בְּעַד־עַמּוֹ oder לְעַמּוֹ erfordern würde.

[1]) Ob die VV. 25 ff., wie Knobel annimmt, aus einer andern Urkunde stammen, mag hier dahingestellt bleiben.

lensentschließung abhängt, Genüge. Das die Sünde verdeckende *Subject* aber ist Moses; und die von Gottes sündenvergebender Gnade erhoffte Wirkung seiner Fürbitte ist in erster Linie in dem nahen Verhältnis begründet, in welchem er als der zum Bundesmittler und Führer des erwählten Eigentumsvolkes berufene Vertreter desselben zu Gott steht; jedoch verbindet sich mit der Fürbitte auch das Erbieten: wenn Gott dem Volk nicht in seiner Gnade die Last der Sündenschuld hinwegnehmen wolle, so möge er *seinem Zorn an Moses selbst* durch seine Tilgung aus dem Verzeichnis seiner Angehörigen Genüge thun. So ist hier wenigstens die *Möglichkeit* gesetzt, daß, wenn auch Gottes sündenvergebende Gnade die Sünde des Bundesbruchs nicht mehr bedecken und dadurch den Zorn zurückwenden will, *das aus eignem Antrieb übernommene stellvertretende Erleiden* der vernichtenden Wirkung des Gotteszorns seitens des unschuldigen und Gott nahe stehenden mittlerischen Vertreters die Sünde verdecken und ihre Folgen für das schuldige Volk aufheben könne. Doch wird freilich diese Möglichkeit sofort wieder *aufgehoben* durch die ausdrückliche Erklärung Gottes, daß er seinen vernichtenden Zorneifer nur gegen die Schuldigen kehre. Sie ist also nur als eine von der überfließenden Liebe Mosis zu seinem Volke *gedachte*, zugleich aber als eine dem Wesen und Verhalten Gottes nicht entsprechende und somit in Wirklichkeit *nicht vorhandene* hingestellt. Während in dem Falle Deut. 21, 8 Gottes Gnade den von ihm selbst angeordneten stellvertretenden Straftod *eines Thieres* als Surrogat für die nicht vollziehbare Strafe des schuldigen Mörders gelten ließ, nimmt er den stellvertretenden Straftod, den der unschuldige Vertreter der Schuldigen ihm zur Begütigung seines Zornes anbietet, nicht an. Auch hierin gibt sich die Reinheit des alttestamentlichen Gottesbewußtseins kund; denn die Annahme des Anerbietens würde einerseits den Zorn Gottes als etwas Pathologisches erscheinen lassen und andrerseits dem opferwilligen Verhalten Mosis eine ihm innewohnende Kraft, Gott zu begütigen und umzustimmen, zuschreiben. Dagegen erweist sich die Fürbitte Mosis wenigstens in so weit als wirksam und לְכַפֵּר dienend, als Gott das Volk nicht vernichtet und die Bestrafung der Schuldigen langmüthig vertagt.

Die übrigen Fälle außerordentlicher Sühne, welche im Pentateuch vorkommen, stehen in der Mitte zwischen der außergottesdienstlichen und der gottesdienstlichen Verwendungsweise des Terminus כִּפֵּר. Namentlich macht sich der gottesdienstliche Sprachgebrauch schon darin geltend, daß nicht die Sünden, sondern die Personen Object des Bedeckens sind; in welchem Sinne, das wird unten zu erörtern sein.

Theils an die eben besprochene Stelle, theils an diejenigen, welche von der Bedeckung unschuldig vergossenen Blutes handeln, schließt sich zunächst Num. 25, 13 an. Auch hier ist es abgöttischer Bundesbruch, welcher den vernichtenden Zorn Jehova's gegen Israel (V. 3) erregt und eine große Plage zur Folge hat (V. 8. 9). Als Mittel um eine Zurückwendung des Zorns von Israel zu erwirken, wird zuerst — wie in 2 Sam. 21 (vgl. Ex. 32, 25 ff.) — die öffentliche Aufhängung aller Häupter des Volkes für Jehova, also die an allen Repräsentanten Israels vollzogene Todesstrafe in Aussicht genommen. Nachdem aber die Plage schon viele Tausende hingerafft hat, wendet der Priester Pinehas dadurch, daß er im Eifer für seinen Gott (V. 13) sich selbst zum Organ des göttlichen Zorneifers gegen zwei den Frevel auf die Spitze treibende Hauptschuldige macht den Grimm Gottes von dem übrigen Volke zurück, so daß die Plage zurückgehalten wird (V. 8), und Gott das Volk nicht in seinem Eifer aufreibt (V. 11); und so ist diese Eiferthat des mit voller Entschiedenheit auf Gottes Seite und den Abtrünnigen als Organ des Strafeifers Gottes gegenübertretenden Priesters eine (schützende) Bedeckung des übrigen Volkes. Daß der Priester Vermittler der göttlichen Gnade ist, kommt hier nicht in Betracht; Pinehas ist noch nicht Hohepriester; und erst sein Eifer für Gott erweist ihn des in seinem Geschlecht forterbenden ewigen Priestertums würdig. Nur allenfalls sofern die Priester als Bewahrer des Gesetzes auch gerichtliche Urtheile zu fällen haben (Deut. 21, 5), könnte sein Priestercharakter in Betracht kommen. Im wesentlichen aber nimmt er als der das Volk vor Gottes Zorneifer Bedeckende dieselbe Stellung ein, wie die Vollstrecker der Todesstrafe bei der Verdeckung des unschuldig vergossenen Blutes; und die Wirkung seiner That zu Gunsten des

Volkes ist wesentlich darin begründet, daß Gottes Strafeifer inmitten des Volkes (V. 7) einen gefunden hat, der sich ihm mit voller Energie als Organ darbietet und so das Seine thut, damit Gott wieder anerkannt und geheiligt ist, als ein eifriger Gott, der den Abfall nicht ungestraft läßt [1]).

Anders liegt die Sache in dem Falle Num. 17, 11 f., wo nicht nur die Construction des Verbums כפר, sondern auch die mit dem „Bedecken" verbundenen Vorstellungen theilweise dieselben sind, welche wir bei der gottesdienstlichen Sühne vorfinden werden. Weil das Volk, über die an der Rotte Korahs vollzogene Strafe murrend, sich gegen Moses und Aaron aufgelehnt hat, ist grimmer Zorn (קֶצֶף) von dem in seiner Herrlichkeit sichtbar gewordenen Gott ausgegangen und bedroht das Volk mit Vernichtung durch eine schon begonnene Plage. Da ist es der Hohepriester, welcher auf Anordnung Mosis durch ein in außerordentlicher Weise in der Mitte der gefährdeten Gemeinde dargebrachtes, mittelst des heiligen Altarfeuers verzehrtes Rauchopfer die (schützende) Bedeckung des Volkes vollzieht, in Folge deren der Plage Einhalt gethan wird (V. 13. 15 vgl. Num. 25, 8). Es ist dies der einzige Fall, in welchem einem Opfer sühnende Wirkung in Bezug auf eine empörerische Auflehnung gegen Jehova zugeschrieben wird. In Betreff der Qualität dieses Opfers ist nicht zu übersehen, daß das Rauchopfer das einzige, speciell dem Hohepriester zukommende Opfer war, welches so rasch, als es die Umstände erforderten und von dem in der Mitte der Gemeinde Stehenden dargebracht werden konnte. Im übrigen kann diese Sühnhandlung erst unten weiter erläutert werden.

Endlich haben wir noch die Stellen Ex. 30, 11 ff. und Num. 31, 50 in's Auge zu fassen. Nach ersterer soll, wenn eine Volkszählung vorgenommen wird, jeder erwachsene israelitische Mann einen halben Sekel Silber als Hebe für Jehova geben. Dieser Hebe oder

---

[1]) Zu sehr verallgemeinernd und die Analogie der übrigen Stellen, in welchen die Strafvollstreckung bedeckende Wirkung übt, sowie V. 4 (vgl. auch Ex. 32, 25 ff.) außer Acht lassend, macht Ritschl (Bd. II, S. 205 f.) die „Bedeckung" nur zur Folge der in der That des Pinehas bewährten Bundestreue.

Abgabe ist aber eigentümlich, daß sie zur (schützenden) Bedeckung der einzelnen Seelen gegeben wird; sie wird wesentlich in gleichem Sinne als כֹּפֶר נַפְשׁוֹ, d. h. als eine die Seele jedes einzelnen vor einem Uebel, welchem sie sonst verhaftet wäre, schützende Gabe (s. S. 10) und als כֶּסֶף הַכִּפֻּרִים bezeichnet. Nach V. 12 soll nämlich die Abgabe verhüten, daß bei der Musterung eine Plage unter dem Volke entsteht. Dies beruht auf dem Glauben, daß eine solche Zählung leicht den Zorn der Gottheit errege. Wahrscheinlich ist dieser Glaube in der Annahme begründet, daß die Gottheit die Zählung als eine Aeußerung menschlichen Uebermuthes, als ein keckes Pochen auf eigene Kriegsmacht ansehen könne (vgl. 2 Sam. 24, 2 f. 10. 17); möglicherweise auch in der Vorstellung, daß in Folge der Musterung Gottes Aufmerksamkeit auf jeden einzelnen gelenkt werde, so daß die Schulden und Unreinigkeiten aller ihm mehr als sonst vor Augen treten; vielleicht auch nur in der Erfahrung, daß das Zusammenströmen der Gemusterten an einen Ort oft Seuchen und große Sterblichkeit zur Folge hatte. Wie dem aber auch sei, der Glaube selbst war vorhanden [1]); das erhellt — außer unserer Stelle aus 2 Sam. 24, wo die Volkszählung von Jehova in seinem Zorn gegen Israel veranlaßt, von Joab ernstlich widerrathen und gleich nach ihrem Abschluß als schwere Versündigung von David erkannt und von Gott durch eine viele Tausende hinraffende Plage bestraft wird. — Da der Abgabe geflissentlich der Charakter einer jedem Unthertbanen des Gottkönigs in gleicher Weise obliegenden Kopfsteuer gewahrt wird (V. 15), so wird man ihre vor der Plage schützende Kraft darin zu suchen haben, daß ihre Entrichtung die thatsächliche Anerkennung des Unterthanenverhältnisses ist, in Folge deren der einzelne an der schützenden und verschonenden Gnade des Gottkönigs gegen sein Eigentumsvolk theilhat. Daher wird das Geld zur Herstellung des Heiligtums verwendet (vgl. mit V. 16 Ex. 38, 25 f.), damit es den Kindern Israel als bleibende Erinnerung vor Jehova zur schützenden Bedeckung ihrer Seelen

[1]) Auf demselben beruht auch die bekannte römische Sitte, den Census immer mit dem sacrificium lustrale der sogenannten Suovetaurilia zu beschließen.

diene, d. h. es soll Jehova fortwährend daran erinnern, daß bei der von ihm selbst befohlenen Musterung jeder Einzelne sich in der von ihm angeordneten Weise in das Schutzverhältnis des Unterthanen zu dem inmitten seines Volkes wohnenden Gotte gestellt hat, und in Folge dieser Erinnerung ist auch die sonst wegen der Musterung drohende Gefahr einer Plage verhütet. Denn die Bürgschaft des Schutzes und der Sicherheit, welche das Volk im Ganzen an dem Heiligtum, als dem sichtbaren Unterpfand der Gnadengegenwart seines Gottes hat [1]), wird durch die für das Heiligtum verwendete Abgabe gleichsam jedem einzelnen Glied des Volkes zugeeignet [2]). — Ganz dieselbe Bedeutung hat auch die ebenfalls nach Zählung der Kriegsleute durch Vermittlung Mosis und des Hohenpriesters vollzogene Darbringung des von den Midianitern erbeuteten Goldes seitens der Kriegsobersten in Num. 31, 48ff., nur daß hier die Hebe [3]) noch unter den Begriff des קָרְבָּן fällt. Sie dient aber, in die Stiftshütte hineingebracht, sonst in gleicher Weise den Kindern Israel zur Erinnerung vor Jehova und

---

[1]) Eine Bedeutung, welche das Heiligtum bekanntlich auch für das religiöse Bewußtsein der Propheten, namentlich eines Jesaja hat; nur durch ihre einseitige und äußerliche Auffassung wird der Glaube daran zum Wahn, den ein Jeremias (7, 4) bekämpfen muß.

[2]) Vgl. die treffenden Bemerkungen Ritschls, Bd. II, S. 77. Gewiß hat er darin Recht, daß die schützende Bedeckung der Seelen durch die Kopfsteuer sich nicht bloß auf die durch die Zählung möglicherweise veranlaßte Plage bezieht, sondern eine allgemeinere und umfassendere Bedeutung hat, welche jene Beziehung nur einschließt. Aber unrichtig sucht er dieselbe S. 205 in dem Schutz vor der vernichtenden Wirkung, welche Gottes Angesicht auf den unberufen Nahenden übt. — Der Gedanke Knobels an eine Sühne des Volkes zum Zweck des Eintritts in das Bundesverhältnis, entsprechend den Lustrationsgebräuchen bei der Priesterweihe und bei dem Eintritt der Leviten in ihr Amt, ist der Stelle fremd. Auch um „Aufnahme in das Heer Jehova's" (Keil) handelt es sich nicht. — Die Geldmünze, welche alle Landleute bei den römischen Paganalien in die Hände dessen, der die Aufsicht bei den den Schutzgottheiten des pagus dargebrachten Opfern führte, Kopf für Kopf zu bezahlen hatten, scheint eine ähnliche Bedeutung gehabt zu haben.

[3]) Von einer besonderen Handlung des Hebens vor dem Altar (Ritschl, Bd. II, S. 193. 201) ist übrigens Num. 31, 52 nicht die Rede.

zur schützenden Bedeckung vor Jehova für die Seelen der Kriegsobersten, welche die Musterung vorgenommen haben. Eine lehrreiche Bestätigung obiger Bemerkungen über die Verwendung jener Kopfsteuer und dieser Weihegabe für das Heiligtum liegt in dem Umstande, daß der durch Davids Volkszählung verursachten Plage Einhalt gethan wird, indem David nach Gottes Anweisung den künftigen Tempelplatz kauft und durch Erbauung eines Altars und Darbringung von Opfern weiht. Diese gottesdienstliche Weihe der künftigen festen Wohnstätte Jehova's gewährt dem Volke schon im voraus der Plage gegenüber den Schutz, welcher ihm in Jehova's Gnadengegenwart im Tempel dargeboten war.

Bevor wir nun zu der gottesdienstlichen Sühne übergehen, fassen wir die wichtigsten Ergebnisse unserer Untersuchung über die außergottesdienstliche Verwendung des Begriffs כפר kurz zusammen. Als Grund, welcher ein כפר nöthig macht, haben wir vor allem die Verschuldung des Bundesbruchs und der Auflehnung gegen Jehova erkannt, so fern dieselbe den vernichtende Plagen sendenden Zorn Gottes erregt. Ferner erfordert die Verunreinigung des heiligen Wohnlandes Jehova's durch Blutschuld Bedeckung, weil sie eine das Volk gefährdende Reaction der Heiligkeit Gottes zur Folge haben muß. Weiter hat jeder, der dem Heiligen bis zum Schauen seiner Herrlichkeit nahe gekommen ist, wegen der seiner Person anhaftenden allgemeinen Sündhaftigkeit und der lebenvernichtenden Reaction der Heiligkeit Gottes gegen dieselbe Bedeckung nöthig. Endlich wird dieselbe aber auch überhaupt durch Verschuldungen (Prov. 16) sowie durch Plagen, welche von Gott ausgehen und insbesondere durch Volkszählungen veranlaßt werden können, erfordert. — Es sind also durchweg einerseits ethische Grundbestimmungen des göttlichen Wesens: sein Eifer und Haß gegen das Böse, die Bundesbrüchigen gegenüber im Affect des Zornes auflodern, und seine ethisch aufgefaßte Heiligkeit, die gegen alle ihm nahe kommende Sündenunreinheit eine mit Vernichtung bedrohende Reaction übt, andererseits dem ethisch-religiösen Gebiet angehörige Verschuldungen und Verunreinigungen, welche die Bedeckung erfordern. Nur in dem zuletzt angeführten Fall

tritt dies weniger bestimmt an den Tag. — Die mit dem Begriff כפר verbundene Vorstellung ist in der Regel die eines dem Anblick entziehenden und dadurch unwirksam machenden Verdeckens der Sünde beziehungsweise der Blutschuld, wobei als aufzuhebende Wirkung derselben meist unmittelbar die Erregung des Zornes oder der Reaction der Heiligkeit Gottes, hinsichtlich der Blutschulden aber zunächst die Verunreinigung des heiligen Landes in's Auge gefaßt ist. Der Zweck und die Wirkung des Bedeckens ist demgemäß in letzterem Falle zunächst die Reinigung und Wiederherstellung des Heiligkeitscharakters des Landes, sonst aber unmittelbar die Zurückwendung des göttlichen Zornes, oder Zurückhaltung der vernichtenden Wirkung seiner Heiligkeit, daher Erlassung verdienter Strafe und Aufhebung der im Vollzug begriffenen Gerichte, Verhütung von Plagen und Aufhören schon begonnener, kurz Sicherung gegen alle von Gott, insbesondere von seinem Zorn und von seiner Heiligkeit ausgehenden Gefährdungen; daher endlich auch Herstellung eines ungestörten Verhältnisses mit Gott, Erneuerung des Bundes (Ez. 16) oder auch Ermöglichung eines näheren Verkehres mit dem heiligen Gott (Jes. 6). — In den Fällen des Bundesbruches (und von solchen ist außerhalb des Pentateuches meist die Rede, wo der Terminus כפר gebraucht ist) ist die Bedeckung der Sünde in der Regel einfach als ein von Gott selbst in seiner sündenvergebenden Gnade vollzogener Act gedacht, ohne daß derselbe näher bestimmt oder auf ein besonderes Bedeckungsmittel hingedeutet ist. Jedoch muß hier noch hervorgehoben werden, daß diese Bedeckung, wo bundesbrüchige Auflehnung gegen Gott stattgefunden hat, immer erst dann eintritt, wenn das Gericht eine Zeit lang gedauert hat, so daß beide einander entgegengesetzten Pole des sittlichen Wesens Gottes sich in seinem Verhalten zu den Schuldigen geltend machen: zuerst der Eifer, der nicht ungestraft läßt, und nach demselben und als das dem Bundesvolk gegenüber überwiegende die Gnade, welche Sünde vergibt. — Dem entspricht es nun, daß in einzelnen Fällen die „Bedeckung" geradezu davon abhängig gemacht ist, beziehungsweise darin besteht, daß Gottes Strafeifer in der Gemeinde die Organe findet, welche an dem Schuldigen oder an vorzugsweise

Schuldigen die Strafe vollziehen. Indem diese der Gemeinde angehörigen Organe, gleichsam als deren Vertreter, Gott als einen Gott, der den Frevel haßt und die Schuld nicht ungestraft lassen will, anerkennen und heiligen, vollziehen sie freilich nicht zu Gunsten der bestraften Schuldigen, wol aber zu Gunsten des übrigen Volkes die vor weiterer Bethätigung des göttlichen Strafeifers schützende Bedeckung. Insbesondere wird die Bedeckung von Blutschulden ordnungsmäßig durch den Vollzug der Todesstrafe an dem Schuldigen bewirkt. Als Mittel der Bedeckung erscheint in diesen und in ähnlichen Fällen (Num. 25) einfach die dem göttlichen Strafeifer geleistete Genugthuung; und nur bei bloß stellvertretendem Strafvollzug an einem Thiere muß die Bedeckung der Blutschuld von der Gnade des Bundesgottes erfleht werden (Deut. 21). — Die dem Eigentumsvolk gegenüber überwiegende, zur Sündenvergebung bereite Gnade Gottes hat aber zur Folge, daß die „Bedeckung", möge sie als Verdeckung der Sünde oder als schützende Bedeckung von Personen gedacht sein, auch in anderer Weise bewirkt werden kann. Zunächst kann Gott das von ihm geforderte Verhalten des Menschen zu ihm selbst (Jes. 27) und zu den Nebenmenschen (Prov. 16) zur Bedingung der Bedeckung früherer Verschuldung machen, und in so fern kann solches bundesmäßige Verhalten als das Mittel angesehen werden, durch welches der Mensch seine Schuld bedeckt. Sodann ist die Fürbitte von Gott nahestehenden, für das Volk eintretenden Männern, wie des Bundesmittlers Moses, ein wirksames Bedeckungsmittel der Sünden, indem sich Jehova dadurch zur Vergebung derselben bestimmen läßt (Ex. 32). Ferner haben die mit dem Gottesdienst in nächster Beziehung stehenden, ständigen Institutionen: das Priestertum, das Opferinstitut und das Heiligtum auch für die außergottesdienstliche und außerordentliche Sühne ihre Bedeutung. Die Assistenz der Priester gibt, wenn Blutschuld nicht ordnungsmäßig verdeckt werden kann, dem Gebet um gnädige Verdeckung derselben die Gewähr der Erhörung (Deut. 21); durch Moses, den Bundesmittler, und den Hohepriester wird ein sühnendes Weihgeschenk der Kriegsobersten (Num. 31) in das Heiligtum verbracht; und selbst in einem Falle empörerischer Auflehnung gegen Jehova, kann der Hohepriester kraft

seiner amtlichen Mittlerstellung außerordentlicherweise die Bedeckung vollziehen (Num. 17). Dabei dient ihm ein Rauchopfer als Mittel; und so trägt auch in einem anderen Falle die Darbringung von Brand- und Friedensopfern an ihrem Theil dazu bei, daß Jehova sich erbitten läßt, einer Plage Einhalt zu thun (2 Sam. 24, 25). Endlich bietet auch das Heiligtum, als Stätte der Gnadengegenwart des Bundesgottes, dem Volke schützende Bedeckung gegen Plagen (2 Sam. 24), und der Einzelne wird derselben theilhaftig, indem die Kopfsteuer, durch deren Entrichtung er bei Musterungen sich als Unterthanen des Gottkönigs bekennt, oder die Weihegabe, die er darbringt, zu bleibender Erinnerung vor Jehova für die Gotteswohnung verwendet wird (Ex. 30. Num. 31). — Wo es sich endlich um die Weihe zu einem in näheren Verkehr mit dem heiligen Gott bringenden Beruf handelt, da ist die von Gott veranstaltete Mittheilung des Heiligkeitscharakters zugleich reinigende Verdeckung der dem Berufenen anhaftenden allgemeinen Sündenunreinheit (Jes. 6). — Schließlich muß noch hervorgehoben werden, daß die Bedeckung nur in solchen Fällen, wo sie weder dem Bundesbruch und der Auflehnung gegen Jehova noch einer Blutschuld gilt, ohne irgend eine vorhergehende oder mit ihr verbundene, von Gott oder von Menschen ausgehende thatsächliche Erweisung des göttlichen Strafeifers zu Stande kommt.

Im gesetzlich geordneten Gottesdienst müssen die mit dem Terminus כפר verbundenen Vorstellungen eine sehr große, umfassende und tief in dem religiösen Bewußtsein Israels wurzelnde Bedeutung haben. Es muß damit ein Hauptzweck der gottesdienstlichen Institutionen und Handlungen bezeichnet sein. Das läßt schon seine so überaus häufige und manigfaltige Verwendung schließen. Die mit ihm verbundenen Vorstellungen werden im Vergleich mit den bisher erörterten nicht ganz verschiedenartig sein können, werden vielmehr von der Art sein müssen, daß sich die letzteren an sie anknüpfen oder sich aus ihnen haben entwickeln können; und gewisse Grundanschauungen werden beiden gemeinsam sein. Anderseits muß aber das Wesen und der Charakter des gottesdienstlichen

Verkehrs zwischen dem erwählten Eigentumsvolk und seinem Gotte, da derselbe den Bestand des Bundesverhältnisses voraussetzt, auch bestimmte Unterschiede begründen; und außerdem können solche möglicherweise auch darin begründet sein, daß die in der Gottesdienstordnung verkörperten Vorstellungen einer früheren unvollkommeneren Entwicklungsstufe der religiösen Anschauungen Israels angehören.

Ein wichtiger Unterschied liegt jeden Falls darin, daß hier das כִּפֶּר weder durch Bundesbruch und Auflehnung gegen Jehova, noch durch Blutschulden erfordert ist; denn alle בְּיָד רָמָה begangenen Verschuldungen und alle Verbrechen, für welche das Gesetz bestimmte Strafen festgesetzt hat, liegen außerhalb der Sphäre, auf welche sich die Wirkung der im gesetzlich geordneten Gottesdienst dargebrachten Opfer erstreckt. Daher kann auch der Zweck und die Wirkung des gottesdienstlichen כִּפֶּר nicht die Zurückwendung des göttlichen Zornes sein; nur außerordentlicher Weise, wie in dem Falle Num. 17, kann Gottes Gnade einem Opfer eine solche Wirkung beilegen. Doch ist nicht ausgeschlossen, daß auch hier wenigstens die Verhütung des Entbrennens des Gotteszornes Zweck des כִּפֶּר sein kann (s. unten).

Auf andere Unterschiede weist schon die Verschiedenheit des gottesdienstlichen Sprachgebrauchs von dem sonst im A. T. herrschenden hin. Object des Bedeckens sind hier nie die Sünden, sondern vor allem und weitaus in den meisten Fällen die Personen, welchen das כִּפֶּר zu gute kommt, oder bestimmter ihre Seelen (Lev. 17, 11 vgl. Ex. 30, 15 f. Num. 31, 50), wobei in der Regel die Präp. עַל־ (so außerhalb des Gesetzes auch Ez. 45, 15. 1 Chr. 6, 34. 2 Chr. 29, 24. Neh. 10, 34), einigemale aber auch das significantere (S. 24) בְּעַד (Lev. 9, 7. 16, 6. 11. 17. 24 und so auch Ez. 45, 17. 2 Chr. 30, 18 f.) gebraucht ist. Man hat dieses כִּפֶּר עָלָיו als eine bloße Abbreviatur für כִּפֶּר עַל־חַטָּאת נַפְשׁוֹ ansehen wollen [1]), und sich dafür theils auf den sonst im A. T. herrschenden Sprachgebrauch, theils darauf berufen,

[1]) Rosenmüller im II. Exkurs zu Levit.; Bähr, Symbolik, Bd. II, S. 204; Kurtz a. a. O., S. 48; früher auch Keil, Archäologie, 1. Aufl., S. 208 u. a.

daß wo vom Sünd- und vom Schuldopfer die Rede ist, dem כפר עליו manchmal noch ein עַל־חַטָּאתוֹ hinzugefügt ist (Lev. 4, 35. 5, 13. — Lev. 5, 18. 26. 19, 22); dieses zweite עַל־ faßte man nämlich in localem Sinne und als nähere Bestimmung des ersten auf (wie in Num. 35, 33, u. Ez. 16, 63 das zweite לְ das erste näher bestimmt). Dann wäre die Bedeckung der Personen — genauer bezeichnet — doch wieder eine dem Anblick entziehende und dadurch unwirksam machende Verdeckung ihrer Sünden. Wir werden unten zu prüfen haben, ob jenes עַל־חַטָּאתוֹ wirklich in der angegebenen Weise verstanden werden darf. Aber selbst wenn dies der Fall wäre, so hätte man doch kein Recht, eine Formel, welche in allgemeinster und umfassendster Weise angewendet wird, nach einer Ausdrucksweise und Vorstellung zu deuten, welche nur als dem Sünd- und dem Schuldopfer angehörig nachgewiesen werden kann. Ohnehin hat die Annahme jener Abbreviatur wenig Wahrscheinlichkeit; auch die Analogie des כְּסוּי חֲטָאָה in Ps. 32, 1 (vgl. S. 13) kann man nicht zu ihren Gunsten geltend machen; denn hier ist die Abbreviatur durch die Participialconstruction motivirt, kann also ihre sonstige Anwendbarkeit nicht erweisen. Jeden Falls liegt es sehr viel näher, bei der fraglichen Construction einfach an ein vor Gefährdung schützendes Ueberdecken der Personen zu denken. Wird doch auch das Verbum גנן in ganz gleicher Weise gewöhnlich mit עַל־, aber auch mit בְּעַד (so Sach. 12, 8) construirt. Eine Bestätigung dieser nächstliegenden Auffassung liegt darin, daß die Kopfsteuer, welche als כֶּסֶף הַכִּפֻּרִים die Seelen deckt, zugleich als כֹּפֶר נַפְשׁוֹ bezeichnet wird (Ex. 30, 11 ff.), also als die Seele schützend deckende Gabe (vgl. S. 10). Und — was die Hauptsache ist — in unserer ganzen bisherigen Untersuchung haben wir gefunden, daß der mit dem Terminus כפר bezeichnete Act immer, und zwar auch da, wo Object des Bedeckens die Sünden oder Blutschulden sind, den Personen zum Schutz gegen von Gott ausgehende Gefährdungen dienen soll. Wenn nun im gottesdienstlichen Sprachgebrauch constant von einem Bedecken der Personen die Rede ist, so werden wir nur urtheilen können, daß damit nichts anderes als dieser allgemeine, überall nachweisbare Zweck des Bedeckens ausgedrückt werden soll. Alle

näheren Bestimmungen der Vorstellung aber müssen der weiteren Untersuchung vorbehalten bleiben. — Ausschließlich in Bezug auf das Sündopfer kommt daneben auch noch eine andere Construction vor, bei welcher die Altäre, das Allerheiligste, das Stiftszelt, das Tempelhaus, mit einem Wort *die Heiligtümer*, Object des Bedeckens sind; einmal bei einer Reinigungscärimonie ist diese Construction auch auf das *Privatwohnhaus* angewendet. Auch hier wird das Object dem Verbum in der Regel mit עַל- beigegeben, so daß also die sinnliche Vorstellung des Deckens über etwas festgehalten ist (Ex. 29, 36. 37. 30, 10. Lev. 8, 15. 14, 53. 16, 16. 18); manchmal steht es aber auch im Accus. (Lev. 16, 20. 33. Ez. 43, 20. 26. 45, 20), eine Construction, die (abgesehen von Deut. 32, 43) nur in diesem Falle vorkommt [1]), was jeden Falls irgendwie damit zusammenhängen muß, daß die Vorstellung des Ueberdeckens eine *andere* Bedeutung hat, wo die Heiligtümer, als wo die Personen Object sind.

Ein anderer augenfälliger Unterschied zwischen der außergottesdienstlichen und der gottesdienstlichen Verwendung des Terminus כפר liegt darin, daß bei der letzteren nie Gott, sondern regelmäßig *der Priester* das handelnde Subject ist. Fälle, in welchen Moses als Bundesmittler allein oder mit dem Hohepriester handelndes Subject ist, bilden keine wirkliche Ausnahme. Nur in einer einzigen Stelle erscheint Gott als das thätige Subject, nämlich in 2 Chr. 30, 18f. Aber auch hier handelt es sich um einen Fall, der außerhalb der *gesetzlichen* Gottesdienstordnung liegt. Hiskia wünscht nämlich die Betheiligung vormaliger Bürger des Zehnstämmereichs an der allgemeinen Passahfeier, obschon diese nicht mehr im Stande sind, sich vorher dem Gesetz gemäß zu reinigen. Ohne die vorherige gesetzliche Reinigungscärimonie würde aber ihre Unreinheit bei Begehung der heiligen Feier für sie gefährlich. Da wird denn die ordnungsmäßige Reinigung dadurch *ersetzt*,

---

1) Vgl. bes. Lev. 16, 33, wo in einem und demselben Vers und mit Bezug auf dieselben Sühnhandlungen כפר die Heiligtümer im Accus., die Personen aber mit עַל- zum Object hat. — Nicht hierher gehören die Stellen Lev. 6, 23. 16, 17. 27, wo das בְּ in בַּקֹּדֶשׁ local gemeint ist. — Ueber Lev. 16, 10 s. unten.

daß der Bundesgott in seiner Güte auf die Fürbitte des Königs hin und in Anbetracht dessen, daß sie ernstlich Jehova suchen, ihnen schützende Bedeckung gewährt und dadurch die gefährdenden Folgen ihrer Unreinheit aufhebt, sie also wie von derselben Gereinigte ansieht und behandelt (so ist das „Heilen" gemeint). Wir sehen also: nur außerhalb des Bereichs der gesetzlichen Gottesdienstordnung muß die „Bedeckung" unmittelbar von Gott selbst erfleht und gewährt werden, sei es, daß sie durch Verschuldungen erfordert wird, die nach dem Gesetz überhaupt nicht sühnbar sind, sei es, daß irgend eine cärimonielle Anforderung des Gesetzes nicht erfüllt werden konnte. Aehnlich haben wir oben gefunden, daß auch im Falle der Blutschuld die erflehte Gnade des Bundesgottes einen unvermeidlichen Mangel der ordnungsmäßigen Sühne ergänzen muß (S. 22). Die ordnungsmäßige Sühne dagegen wird, wie im letzteren Falle durch die gesetzlichen Vollstrecker der Todesstrafe, so im Gottesdienst durch die Priester vollzogen; und zwar haben sie ausschließlich Macht, Recht und Pflicht, die „Bedeckung" in wirksamer Weise zu vollziehen. Selbstverständlich kann ihnen dies Vermögen nur so eigen sein, daß die Wirksamkeit ihrer לְכַפֵּר dienenden Handlungen schließlich in dem freien Gnadenwillen Jehova's, resp. in der ausdrücklichen Kundmachung desselben begründet ist (S. 12). Aber wie die Vollstrecker der Todesstrafe als Organe des göttlichen Strafeifers vermöge der ein- und für allemal festgestellten Rechtsordnung des Gottesreiches Blutschulden zu bedecken vermögen, so haben die Priester vermöge der nicht minder festen, von dem Bundesgotte aufgerichteten gottesdienstlichen Gnadenordnung ein- und für allemal die Vollmacht erhalten, durch ihre genau vorgeschriebene amtliche Mittlerthätigkeit den zu Gott Nahenden schützende Bedeckung vor den Gefährdungen zu erwirken, welche von Gott ausgehen können. Näher beruht diese Bedeutung und Wirkung ihrer priesterlichen Handlungen vor allem auf ihrer Erwählung, welche sie zu den ausschließlich zur Vertretung der Gemeinde vor Gott bevollmächtigten [1]) Dienern

[1]) Der Grundsatz, daß es Gottes unantastbare Prärogative ist, den zu bestimmen, welcher Vertreter der Gemeinde vor ihm sein soll, wird bekanntlich im Gesetz auf's strengste geltend gemacht.

Jehova's gemacht hat, und auf ihrer durch diese Erwählung begründeten und ihnen das Nahen zu Gott ermöglichenden besonderen Heiligkeit. Zu diesem Allgemeinen kommt die besondere göttliche Beauftragung mit den zur „Bedeckung vor Jehova" dienenden Handlungen hinzu; denn die Vollziehung dieser ist eine der hauptsächlichsten Amtsfunctionen, welche ihnen übertragen worden sind (vgl. 1 Chr. 6, 34). — Von mehr untergeordneter Bedeutung für die Wirksamkeit der Bedeckung ist endlich, daß nach Num. 18, 1 der Hohepriester, die Priester und die Leviten die Verschuldung am Heiligtum, und zwar erstere bestimmter die Verschuldung in Bezug auf ihr Priesteramt, die letzteren nach V. 23 die in dem ihnen obliegenden Dienst an der Stiftshütte vorgekommene Verschuldung, und nach Ex. 28, 38 der Hohepriester insbesondere die Verschuldung an allem Heiligen, d. h. an allen heiligen Gaben, welche die Kinder Israel heiligen, tragen sollen. Be dieser Verschuldung hat man nämlich keineswegs — wie man gewöhnlich meint — an eine in Folge der Sündenunreinheit des Volkes den Darbringungen desselben anhaftende und das Heiligtum befleckende Schuld zu denken, welche die Priester und insbesondere der Hohepriester auf sich nehmen und kraft ihrer Heiligkeit tilgen [1]); vielmehr ist, wie aus den Stellen Num. 18 deutlich erhellt, lediglich an Verschuldungen zu denken, welche durch Abweichungen von den cärimoniellen Vorschriften im Dienst des Heiligtums und in der Darbringung der Opfergaben bestehen. Weil nämlich jeder gottesdienstlichen Handlung ihre Bedeutung und Wirkung ausschließlich durch Gottes eigene Willenserklärung beigelegt ist (S. 12), so ist auch die allergenaueste Befolgung der das Heiligtum und die heiligen Darbringungen betreffenden Vorschriften Gottes für die Wohlgefälligkeit des Gottesdienstes erforderlich. Für die genaue Beobachtung dieser Vorschriften ist nun nicht das Volk, sondern sind nur die Leviten und die Priester nach Maßgabe des ihnen übertragenen Berufes verantwortlich. Vor-

---

[1]) So noch Keil im Comment. z. d. St. u. Archäologie, 2. Aufl., S. 192; Oehler, Alttest. Theol., Bd. I, S. 329. 333 u. a.; im wesentlichen auch Bähr, Symbolik, Bd. II, S. 144 ff.

sätzliche oder leichtfertige Abweichungen müßten sie büßen; aber auch unter den leicht aus Versehen vorgekommenen oder ganz unbemerkt gebliebenen soll das Volk nicht leiden. Sie trägt der Hohepriester, und ihm als dem heiligen mittlerischen Vertreter des Volkes sieht sie Jehova nach. So ist die gottverliehene und durch die Inschrift seines Diademes bezeugte Heiligkeit des Hohepriesters dem Volke eine Bürgschaft für seine Wohlgefälligkeit vor Jehova trotz der bei der Darbringung seiner Gaben etwa mit unterlaufenen Verfehlungen gegen die Vorschriften der Gottesdienstordnung [1]). Und in dieser Beziehung ist dies Tragen der Verschuldungen am Heiligtum seitens des Hohenpriesters, der Priester und der Leviten allerdings auch für die Wirksamkeit der לְכַפֵּר dienenden Handlungen von Bedeutung. — Viel wichtiger aber ist unser allgemeines Ergebnis: die schützende Bedeckung, welcher die Gemeinde und ihre einzelnen Glieder beim Nahen zu dem heiligen Gott bedürfen, kann ihnen nach der von dem Bundesgott selbst festgestellten Gottesdienstordnung nur durch die priesterliche Mittlerthätigkeit der in Folge ihrer besonderen Erwählung mit einem höheren Grade der Heiligkeit bekleideten Vertreter der Gemeinde zu Theil werden. Je ausschließlicher dabei nur den Priestern die Befugnis zuerkannt ist, die zur Erreichung jenes Zweckes dienenden Handlungen zu vollziehen, um so sicherer ist zu folgern, einerseits daß diese Veranstaltung auf die Wahrung der Heiligkeit Gottes im Verkehr mit seinem Eigentumsvolk abzielt, und anderseits, daß das Bedürfnis der Gemeinde nach schützender Bedeckung wesentlich in einem Mangel an Heiligkeit begründet ist, indem die allgemeine Erwählung für sich allein noch keinen für das gottesdienstliche Nahen zu dem Heiligen Israels ausreichenden Heiligkeitscharakter ertheilt. — Selbstverständlich hat übrigens die priesterliche Mittlerthätigkeit ordnungsmäßig nur in dem durch die Gottesdienstgesetze genau abgegrenzten Bereich die Wirkung schützender Bedeckung. Doch ist bei der Bedeutung, welche das Mittleramt der Priesterschaft und besonders des Hohepriesters da-

[1]) Wesentlich richtig ist der Sinn der Stellen schon von Rosenmüller, von Knobel und auch von Ritschl (Bd. II, S. 190) erläutert. Ungenau ist es aber, wenn z. B. Knobel zu Ex. 28, 38 an cärimonielle Verfehlungen der darbringenden Israeliten denkt.

durch für das ganze gottesdienstliche Leben des Volkes hat, begreiflich, daß außerordentlicherweise die Gnade des Bundesgottes jene Wirkung auch einmal über diesen Bereich hinausreichen lassen kann, wofür wir namentlich in Num. 17 einen Beleg fanden.

Schon oben ist erwähnt worden, daß außer den Priestern auch die Leviten an ihrem Theile die Verschuldung am Heiligtum zu tragen haben; in einer Stelle Num. 8, 19 erscheinen sie nun auch an der schützenden Bedeckung des Volkes betheiligt. Nicht als ob ihre einzelnen Dienstleistungen am Heiligtume eine solche Bedeutung hätten [1])! Die לְכַפֵּר dienenden gottesdienstlichen Handlungen sind ausschließlich Sache der Priester. Vielmehr kommt ganz allgemein die Stellung in Betracht, welche die Leviten als die aus dem übrigen Volk ausgesonderten und geheiligten, die Stelle der Erstgeborenen vertretenden Hörigen Jehova's im Organismus der Theokratie einnehmen, insbesondere ihre Mittelstellung zwischen dem Heiligtum und dem Volke, vermöge deren das Volk nie unmittelbar mit dem Heiligtum in Berührung kommt (vgl. Num. 1, 53). Kraft dieser auf göttlicher Anordnung beruhenden Mittelstellung verhüten sie, daß keine Plage über die Israeliten kommt, wie geschähe, wenn diese zum Heiligtum nahen würden [2]). Alles unbefugte Nahen zu dem Heiligtum hat nämlich wesentlich dieselbe Folge, wie der Bundesbruch; als eine Nichtachtung der heiligen Majestät Gottes erregt es Tod bringenden (Num. 18, 22) Zorn (Num. 1, 53), in welchem Gott durch die von ihm ausgehenden vernichtenden Plagen

---

[1]) Von dieser Berufsaufgabe der Leviten ist das לְכַפֵּר als eine zweite, relativ selbständige Bestimmung derselben durch das vorgesetzte ו deutlich unterschieden. Ritschls Bemerkungen darüber (Bd. II, S. 193. 194) sind ungenau. Nur etwa in dem 2 Chr. 30, 16 f. als eine durch die Unreinheit vieler im Volk motivirte Ausnahme, später aber auch als Regel (2 Chr. 35, 6. 11. Esr. 6, 20) vorkommenden Schlachten der Passahlämmer durch die Leviten kann man allenfalls eine im weiteren Sinne des Wortes לְכַפֵּר dienende Function finden, obschon der Ausdruck davon nicht gebraucht ist.

[2]) In diesem Sinn ist nach den erläuternden Parallelen Num. 1, 51. 53 (vgl. 3, 10) und 18, 22 f. das בְּגֶשֶׁת zu verstehen. Unrichtig Ritschl, Bd. II, S. 205.

seine Heiligkeit wahrt (vgl. 1 Sam. 6, 19f. 2 Sam. 6, 7). Wie in den Fällen des Bundesbruchs die Zurückwendung, so ist in unserem Fall die Verhütung des Gotteszorns Zweck und Wirkung des כִּפֶּר. Daß aber besondere Anordnung getroffen wird durch das Zwischeneintreten der Leviten zwischen das Volk und das Heiligtum, verbunden mit jener alleinigen Verantwortlichkeit der Leviten für den Dienst an dem letzteren (s. oben), das Volk vor dieser Gefahr zu schützen, das zielt offenbar wieder auf die Wahrung der Heiligkeit Gottes in dem bundesmäßigen Verkehr mit seinem Eigentumsvolk ab, und ist durch die Mangelhaftigkeit der dem Volk im ganzen eigenen Heiligkeit erfordert.

Wir wenden uns nun zur Untersuchung über die regelmäßig mit der Präp. בְּ bezeichneten (Ex. 29, 33. Lev. 5, 16. 7, 7. 17, 11. 19, 22. Num. 5, 8. 1 Sam. 3, 14; vgl. Num. 35, 33. 2 Sam. 21, 3. Prov. 16, 6) Mittel, durch welche, und über die priesterlichen Amtshandlungen, in welchen die Capparah im Gottesdienste vollzogen wird. Gestützt auf Lev. 17, 11 und auf den talmudischen Kanon (Sebach. 6, 1) אֵין כַּפָּרָה אֶלָּא בַדָּם, der schon Hebr. 9, 22 ausgesprochen ist, hat man lange allzu einseitig das Blut der Opferthiere als das Sühnmittel angesehen; nur von einzelnen, wie z. B. Knobel (zu Lev. 1, 4) und Keil (zu Lev. 1, 4) ist diese Einseitigkeit erkannt und berichtigt worden. Im Anschluß an solche Vorgänger stellt Ritschl (Bd. II, S. 187) den Satz auf: die specifische Wirkung des „Bedeckens" der Personen gelte für den ganzen Umfang der gesetzlichen Opferarten, auch für die Friedensopfer [1]) und für die Speis- und Rauchopfer, wie Ez. 45, 15. 17. Num. 17, 11 f. u. 1 Chr. 6, 34 beweise. Und seine Ergänzung erhält dieser Satz durch den anderen (Bd. II, S. 192 ff.): die „Bedeckung" werde regelmäßig durch die priesterlichen Handlungen der Blutsprengung und der Verbrennung der Altarstücke, also durch die zwei für die Opferhingabe an Gott wesentlichsten Handlungen vollzogen; aber auch alle anderen

---

[1]) In Bezug auf diese stellt es Keil noch in der 2. Auflage seiner Archäologie (S. 223) in Abrede.

priesterlichen Opferfunctionen dienten an ihrem Theile demselben Zwecke (vgl. 1 Chr. 6, 34); ja in zweiter Linie auch die untergeordneten Dienstleistungen der Leviten. Indes bedürfen, auch abgesehen von dem letzteren Punkt, der schon vorhin erörtert worden ist, diese Sätze einer genaueren Bestimmung, Einschränkung und Ergänzung, wenn die Untersuchung nicht auf Irrwege gerathen soll.

Wer alle hier in Betracht kommenden Stellen überblickt, wird zuvörderst anerkennen, daß es *ganz von dem freien Ermessen* Gottes abhängt, welchen Darbringungen er die Wirkung schützender Bedeckung für die vor seinem Angesicht erscheinenden Personen beilegen will. An und für sich kann nicht nur jedes Opfer, von welcher Beschaffenheit es auch sei, sondern auch jede andre Gott dargebrachte Gabe diese Wirkung üben; denn es gibt nichts, dem dieselbe schon an und für sich, seinem Wesen und seiner Natur nach eigen wäre; vielmehr ist das erste, wesentlichste und allein unumgänglich nothwendige Erfordernis zu derselben, daß Gott selbst die ausdrückliche Erklärung und Anweisung gegeben hat, es solle diese oder jene Gabe dargebracht werden, um der schützenden Bedeckung theilhaftig zu werden, oder daß er in außerordentlichen Fällen wenigstens das in der Hoffnung auf seine Gnade versuchte Mittel acceptirt und wie ein von ihm selbst vorgeschriebenes gelten läßt. — Indes ist die Verwendung von in Gold und Silber bestehenden Abgaben oder Weihgeschenken für den Zweck schützender Bedeckung auf den schon oben erörterten Fall der Volkszählungen beschränkt. Im Gottesdienst selbst dienen jenem Zweck *nur eigentliche Opfergaben.*

In manchen Stellen wird nun *dem ganzen Institut* der für das Volk darzubringenden blutigen und unblutigen Opfer oder auch einer aus verschiedenartigen Opfern zusammengesetzten Opferhandlung *im ganzen* die Wirkung schützender Bedeckung zugeschrieben; und dann werden neben Sünd- und Brandopfern — darin hat Ritschl Recht — auch Friedens- und Speisopfer mit aufgeführt; so Lev. 9, 7 ff. 14, 20. 31. Ez. 45, 15. 17 (vgl. 2 Chr. 29, 7 ff.); auch die sonst andersartige Stelle 1 Sam. 3, 14 gehört hieher, sofern hier die Ausdrücke זֶבַח וּמִנְחָה, wie in Jes. 19, 21. Am. 5, 25. Dan. 9, 27, summarische Bezeichnung aller Arten der

gesetzlichen Opfer [1]) sind, sofern also auch hier das ganze Opferinstitut als Mittel zunächst für die Verdeckung der Schuld, weiterhin aber für die schützende Bedeckung der Schuldigen in Betracht genommen ist. — Es wäre nun aber offenbar unlogisch, hieraus zu folgern, daß auch den Friedens- und unblutigen Opfern für sich allein die Wirkung schützender Bedeckung eigen sei. Da sie in diesen Stellen nur in Verbindung mit andern blutigen Opfern, denen diese Wirkung auch für sich allein eigen ist (s. unten), ja meist in Verbindung mit Sündopfern genannt werden, so bleibt neben jener Möglichkeit auch noch die andere, daß ihnen nur als Bestandtheilen der ganzen Opferhandlung, beziehungsweise des ganzen Opferinstituts, mit andern Worten nur vermöge ihrer Verbindung mit jenen blutigen Opfern zu einem Ganzen, die diesem Ganzen eigene Wirkung mit zugeschrieben wird, und sie ständen dann zu jenen blutigen Opfern wesentlich in demselben Verhältnis, wie die Speis- und Trankopferzugaben zu dem Brandopfer. Jene Annahme könnte also nur dann als begründet anerkannt werden, wenn sich nachweisen ließe, daß die Friedens- und die unblutigen Opfer auch für sich allein schützende Bedeckung gewähren. Als Beleg dafür könnte man anführen, daß bei der Priesterweihe der im allgemeinen zu den Friedensopfern gehörige Füllopferwidder und die Brotkuchen (Ex. 29, 33) und bei dem genesenen Aussätzigen nicht bloß das Schuldopferblut, sondern auch alle bei seiner Reinigung dargebrachten Opfer mit Einschluß des Speisopfers (Lev. 14, 19. 20. 21. 31) לְכַפֵּר dienen. Aber auch dabei wäre eine unlogische Folgerung im Spiel. Man hat nämlich zu beachten, daß hier Reinigungs- und Weihecärimonien vorliegen; diesen ist als solchen die Wirkung schützender

---

[1]) Die Beweisführung Ritschls (Bd. II, S. 197 f.), nach welcher in dieser Stelle nicht von den gesetzlichen, sondern nur von außerordentlichen Opfern die Rede sein soll, ist nicht überzeugend. Der beschworene Gottesspruch setzt freilich nicht voraus, daß die gesetzlichen Opfer sonst auch Versündigungen von dem Charakter der von Eli's Söhnen begangenen zu sühnen vermögen; aber er ist einfach eine nachdrückliche Erklärung darüber, daß die Versündigungen der Söhne Eli's in die Kategorie der durch Opfer nicht sühnbaren gehören (vgl. Jes. 22, 14).

Bedeckung eigen; darum dienen bei der Priesterweihe überhaupt die ganzen siebentägigen Weihecärimonien (Lev. 8, 34), und bei der Reinigung des genesenen Aussätzigen auch das Oel, mit dem ihm Ohr, Hand und Fuß bestrichen und sein Haupt begossen wird (Lev. 14, 18. 29), לְכַפֵּר; und darum wird bei der Reinigung und Entsündigung des mit dem Aussatz behaftet gewesenen Hauses allem was dazu verwendet und dabei gethan worden ist, die durch den Terminus כִּפֶּר bezeichnete Wirkung zugeschrieben, obschon hier eine Opferdarbringung gar nicht stattfindet (Lev. 14, 52 f.). Wir werden also aus jenen Stellen nur folgern dürfen, daß an der den Reinigungs- und Weihecärimonien als solchen eigenen Kraft schützende Bedeckung zu gewähren, auch die einen Bestandtheil derselben bildenden Friedens- und unblutigen Opfer participiren.

Hinsichtlich der unblutigen Opfer können die außerhalb der gesetzlichen Opferordnung liegenden Fälle Num. 17, 11 ff., wo der Hohepriester aus besonderem Grunde (S. 27) mittelst eines Rauchopfers die das Volk vor dem vernichtenden Gotteszorn schützende Bedeckung vollzieht, und 1 Sam. 26, 19, wo von einem Speisopfer versöhnende Wirkung erhofft wird (ohne daß übrigens der Terminus כִּפֶּר gebraucht ist), nur beweisen, daß die Beschaffenheit des unblutigen Opfers kein Hindernis dafür ist, daß es unter Umständen in solcher Absicht und mit solcher Wirkung dargebracht wird, nicht aber daß dies auch bei seiner regelmäßigen Darbringung innerhalb der gesetzlichen Opferordnung der Fall sei. Innerhalb dieser ist vielmehr nur in einem einzigen Falle der Darbringung eines unblutigen Opfers für sich allein die Wirkung schützender Bedeckung zugeschrieben, nämlich der Darbringung des im Falle äußerster Armut die Stelle eines blutigen Opfers vertretenden Mehlsündopfers (Lev. 5, 13). Sonst geschieht dies bei keinem unblutigen Opfer, weder bei einem der verschiedenen Speisopfer, noch bei dem Schaubrotopfer, noch bei dem Rauchopfer [1]). Es wird nicht zu gewagt sein, daraus die Folgerung zu

---

[1]) Auch 1 Chr. 6, 34 ist nicht, wie Ritschl (Bd. II, S. 178 meint, gesagt, das In-Rauch-aufgehen-lassen der Opfer auf dem Brandopfer- und auf dem Räucheraltar diene zur Capparah für Israel; denn in וּלְכַפֵּר

ziehen: innerhalb der gesetzlichen Opferordnung schließt die den unblutigen Opfern zu Grunde liegende besondere Opferidee den Zweck schützender Bedeckung nicht in sich. Und diese Folgerung bestätigt sich nicht bloß dadurch, daß das Ritual der unblutigen Opfer keinen Act enthält, der den besonderen Zweck der Capparah haben könnte, sondern besonders auch dadurch, daß die unblutigen Opfer — von jenem einen Fall und dem verwandten Num. 5, 15 ff. abgesehen — durchweg als Darbringungen nicht der Heiligungsbedürftigen, sondern der Geheiligten erscheinen. Als selbständige Opfer werden sie nämlich nur theils am Brandopferaltar im Namen der heiligen Priesterschaft (tägliches Priesterspeisopfer), theils im Heiligen, als der eigentlichen Stätte des durch die Priesterschaft vermittelten ununterbrochenen Verkehrs der geheiligten Gemeinde mit ihrem Gotte (Rauchopfer und Schaubrotopfer), ständig dargebracht. Ferner werden sowol diese Darbringungen, als auch die der Speis- und Trankopferzugaben zum Brand- und zum Friedensopfer immer erst auf Grund der vorausgegangenen, im Namen der noch heiligungsbedürftigen Gemeinde dargebrachten blutigen Opfer vollzogen; und dasselbe gilt auch von den nicht gesetzlich erforderten, freiwillig dargebrachten selbständigen Speisopfern, von welchen in Lev. 2 die Rede ist. Endlich haben alle selbständigen Speisopfer als Opfer der Geheiligten hochheiligen Charakter und müssen darum entweder ganz verbrannt oder, so weit dies nicht geschieht, wenigstens von den Männern aus dem heiligen Priestergeschlecht an heiliger Stätte verzehrt werden. — Unser Ergebnis in Bezug auf die unblutigen Opfer ist also folgendes: innerhalb der gesetzlichen Opferordnung sind sie die Opfer der Geheiligten und werden als solche nicht dargebracht, um erst schützender Bedeckung theilhaftig zu werden; nur als Ersatz eines blutigen Opfers hat für den ganz Mittellosen ein Mehlopfer diese Wirkung. Sonst aber kommt dieselbe allen unblutigen Opfern nicht für sich

wird nicht der Zweck der zuvor genannten Priesterfunctionen angegeben, sondern als solche werden aufgezählt: 1) das In-Rauch-aufgehen-lassen der Altarfeuergaben, 2) der Dienst im Allerheiligsten und 3) die Capparah für Israel. Vgl. Bertheau und Keil z. d. St.

allein, sondern nur als integrirenden Bestandtheilen des ganzen Opferinstituts vermöge ihrer Verbindung mit den blutigen Opfern, oder aber als integrirenden Bestandtheilen von Weihe- und Reinigungscärimonien zu.

Etwas anders liegt die Sache bei dem Friedensopfer. Als integrirendem Bestandtheil des ganzen Opferinstituts oder einer Weihe- und Reinigungscärimonie ist es nach Obigem an der Wirkung der schützenden Bedeckung mitbetheiligt; ausdrücklich aber wird auch ihm für sich allein diese Wirkung nirgends zugeschrieben. Mittelbar aber geschieht dies doch in dem bekannten locus classicus Lev. 17, 11, nach welchem Gott überhaupt das Blut dazu bestimmt hat, um am Altar mittelst der in ihm enthaltenen Thierseele die Seelen der Darbringer zu bedecken, wie denn durch V. 4 ff. u. V. 8 die Geltung dieses Satzes für das Friedensopfer außer allen Zweifel gestellt wird. Indes berechtigt diese Stelle doch keineswegs zu der Folgerung, daß beim Friedensopfer die ganze Opferhandlung, sondern nur zu der, daß in derselben der Act der Schwenkung des Blutes an den Altar לְכַפֵּר dient.

Nur von den drei andern Hauptarten der blutigen Opfer: von dem Brand-, Sünd- und Schuldopfer bezeugt das Gesetz ausdrücklich, daß jedes für sich allein die Wirkung der Capparah habe. Unter ihnen aber gilt dies ganz besonders von dem Sündopfer. Ihm insbesondere wird am häufigsten jene Wirkung zugeschrieben (Lev. 4. 5, 6. 6, 23. 10, 17. Kap. 16. Ez. 43, 20. 26. 45, 20), und zwar auch da, wo es mit andern Opfern verbunden erscheint (Ex. 29, 36 f. Lev. 8, 11. 15. 14, 19. Num. 28, 22. 30. 29, 5 und wol auch Neh. 10, 34), und zum Zweck die Capparah an den Heiligtümern selbst, an den Altären und der Gotteswohnung in ihren verschiedenen Abtheilungen zu vollziehen, wird ausschließlich das Sündopfer verwendet (Ex. 29, 36 f. 30, 10. Lev. 8, 15. 16, 16. 18. 20. 33. Ez. 43, 20. 26. 45, 18. 20) [1]). Auch das Nomen כִּפֻּרִים wird in der

[1]) Erst der Chronist scheint in der summarischen und darum minder genauen und bestimmten Aussage 2 Chr. 29, 21 auch andre Opfer zur

Regel vom Sündopfer, besonders von dem auch dem eben erwähnten Zwecke dienenden des großen Versöhnungstages gebraucht (חַטַּאת הַכִּפֻּרִים Ex. 30, 10. Num. 29, 11; יוֹם הַכִּפֻּרִים Lev. 23, 27. 28. 25, 9; vgl. sonst Ex. 29, 36) [1]); und von der mit dem Blute des letzteren an ihr vollzogenen Capparah hat die Capporeth ihren Namen erhalten. — Es erhellt somit, daß mit dem Terminus כִּפֶּר eine Handlung und Wirkung bezeichnet wird, welche dem Sündopfer in besonderer Weise eigen und der specielle Zweck seiner Darbringung ist. Als Vollzug der schützenden Bedeckung von Personen ist demgemäß manchmal die Darbringung des Sündopfers im ganzen (Lev. 5, 6. 7, 7) und sind im Sündopfergesetz die zwei für die Darbringung jedes Opfers wesentlichsten Handlungen, in welchen sich die Hingabe desselben an Gott und seine Hinnahme seitens Gottes darstellt, nämlich die Application des Blutes an die Heiligtümer und das In-Rauch-aufgehen-lassen der Altarstücke genannt (Lev. 4, 20. 26. 31. 35). Trotzdem können selbstverständlich nicht Handlungen, die dem allgemeinen Opferritual angehören, und in ganz gleicher Weise auch bei dem Schuld- und Friedensopfer vollzogen werden, sondern nur die für das Sündopferritual charakteristischen Handlungen der Capparah die specifische Bedeutung und Wirkung geben, in welcher sie der besondere Zweck der Sündopferdarbringung ist. Das dem Sündopferritual Eigentümliche ist aber in erster Linie das Verfahren mit dem Blute [2]). Deshalb wird nicht selten als Mittel zur Vollziehung der Capparah speciell das Blut des Sündopfers und als Vollzug derselben die Handlung der Blut-

---

Capparah des Heiligtums mitwirken zu lassen. Ueber Lev. 14, 53 s. oben S. 44.

[1]) Nur in Ex. 30, 16 und in der vom älteren Sprachgebrauch abweichenden Bezeichnung des Widders in der Schuldopfernovelle Num. 5, 8 finden sich andre Verwendungen des Nomens.

[2]) Daher bezeichnet auch in 2 Chr. 29, 24 das denominative חִטֵּא mit der Bedeutung „als Sündopfer behandeln, in der Weise des Sündopfers darbringen“ (Lev. 6, 19. 9, 15) speciell das Verfahren mit dem Sündopferblut im Unterschied von dem zuvor von dem Blut der andern Opfer gebrauchten Ausdruck זָרַק.

sprengung oder -bestreichung bezeichnet, namentlich da, wo es sich um die dem Sündopfer ausschließlich eigene Capparah der Heiligtümer handelt (Ex. 30, 10. Lev. 6, 23. 8, 15, 16, 16ff. 27. Ez. 43, 20. 45, 18. 20). Das Blut erscheint also hier wieder als das ordnungsmäßige Hauptmittel der Capparah. — In zweiter Linie ist aber auch das Verfahren mit dem nicht auf den Altar kommenden Fleisch für das Sündopferritual charakteristisch; und es kann daher nicht auffallen, daß nach Lev. 10, 17 auch die angeordnete Verzehrung desselben seitens der Priester zum Vollzug der beim Sündopfer beabsichtigten schützenden Bedeckung des Volkes vor Jehova erforderlich ist.

Dem Sündopfer am nächsten steht das Schuldopfer. Wird es auch nie zur Capparah der Heiligtümer verwendet, so hat es doch, ebenso wie jenes, den speciellen Zweck der schützenden Bedeckung der Darbringer. Doch verdient der Unterschied alle Beachtung, daß hier das Mittel zur Erreichung dieses Zweckes regelmäßig die Darbringung des Schuldopferwidders im ganzen ist (Lev. 5, 16. 18. 25f. 7, 7. 14, 21. 19, 22. Num. 5, 8). Hier kann sich also das, was לְכַפֵּר dient, nicht in gleicher Weise, wie beim Sündopfer, auf das Verfahren mit dem Blute concentriren, wie denn letzteres auch im Ritual des Schuldopfers aus der Norm des allgemeinen Opferrituals nicht heraustritt. Nur wo dies der Fall ist, nämlich bei dem als Weiheopfer behandelten Schuldopfer des genesenen Aussätzigen wird neben andrem auch das Schuldopferblut als לְכַפֵּר dienend besonders hervorgehoben (Lev. 14, 18. 19). — Ohne Zweifel kommt zwar der Schwenkung des Blutes an den Altar die Wirkung schützender Bedeckung bei dem Schuldopfer in gleicher Weise zu, wie bei dem Friedensopfer; aber sie ist hier gegenüber der durch die Opferhandlung als Ganzes bewirkten Capparah von untergeordneter Bedeutung.

Was endlich das Brandopfer betrifft, so bringt es der allgemeine und umfassende Charakter, welcher ihm als dem Verehrungsopfer des allerhabenen Gottes eigen ist, mit sich, daß es manchmal mit dem Sündopfer verbunden wird, um die besondere Absicht, in welcher das letztere dargebracht wird, vollständig auszuführen. Regel ist dies beim Taubenopfer, wo die Verbrennung

der Altarstücke des Sündopfers immer durch ein Brandopfer ersetzt werden muß. Wie sonst die einfache Sündopferdarbringung, so bezwecken dann beide Opferdarbringungen zusammen die Capparah (Lev. 5, 10. 12, 7. 8. 15, 15. 30. Num. 6, 11). Dies ist aber auch dann der Fall, wenn die einfache Sündopferdarbringung wegen der größeren Bedeutung der Opferhandlung zur Darbringung eines Sünd- und eines Brandopfers mit seinen Speis- und Trankopferzugaben gesteigert wird (Num. 15, 25. 8, 12, 21; vgl. Lev. 14, 20; auch Lev. 16, 24 darf im wesentlichen hiehergezogen werden). In diesen Fällen ist das Hauptopfer, welches der ganzen Opferhandlung ihr besonderes Gepräge gibt und in erster Linie der schützenden Bedeckung dient, immer das Sündopfer. Dies tritt auch für die letzteren Fälle darin deutlich an den Tag, daß dem Sünd- und Brandopfer der Gemeinde Num. 15, 25 bei dem einzelnen Israeliten das bloße Sündopfer (V. 28) entspricht, sowie darin, daß die in Lev. 14, 20 dem Sünd- und Brandopfer zugeschriebene Capparah vorher (V. 19) speciell dem Sündopfer zugeeignet ist. — Es ist, von Lev. 16, 24 abgesehen, nur eine Stelle, welche auch der wohlgefälligen Brandopferdarbringung für sich allein die Wirkung schützender Bedeckung zuschreibt, nämlich Lev. 1, 4. Als Folge der Handauflegung ist hier die diese Wirkung übende Wohlgefälligkeit der Opferhandlung nur darum bezeichnet, weil der Darbringer durch die Handauflegung das betreffende Thier zum Mittel der Ausführung seiner Opferintention macht, also dadurch die Beziehung der ganzen Opferhandlung auf seine Person herstellt. — Es kann nicht besonders auffallen, daß gerade das Brandopfer so zu dem Sünd- und Schuldopfer hinzutritt. Wie schon die vorher besprochenen Fälle seine nähere Beziehung zu dem Sündopfer documentiren, so kann es bei seinem allgemeinen und umfassenden Charakter auch für sich allein die Idee und den Zweck des Sündopfers mit in sich befassen. Wird es doch außerhalb der gesetzlichen Opferordnung sogar für sich allein oder in Verbindung mit dem Friedensopfer zu dem besonderen Zweck wegen Versündigungen Gottes Gnade zu erlangen dargebracht, und vertritt in solchen Fällen ganz die Stelle des gesetzlichen Sündopfers (vgl.

Hiob 1, 5. 42, 8. Mich. 6, 6. 2 Sam. 24, 24 f.). — Kommt nun auch beim Brandopfer — anders als beim Friedensopfer — die Wirkung schützender Bedeckung der ganzen Opferhandlung zu, so werden wir doch aus jenem locus classicus Lev. 17, 11 (vgl. V. 8) zu entnehmen haben, daß sie vorzugsweise der Schwenkung des Bluts an den Altar eigen ist, so daß — wie beim Sündopfer — das Blut als das Hauptsühnmittel sich darstellt; und eine Bestätigung dafür gibt die Stelle 2 Chron. 29, 20—24 [1]).

Ueberblicken wir die gewonnenen Ergebnisse, so stellt sich heraus, daß Ritschls Sätze über die Mittel, durch welche, und über die priesterlichen Amtshandlungen, in welchen die gottesdienstliche Capparah vollzogen wird, sich viel zu weit in der Richtung der Verallgemeinerung von der gewöhnlichen Ansicht entfernen. Denn obschon dem Opferinstitut und manchen Verbindungen verschiedenartiger Opfer und den Weihe- und Reinigungscärimonien im ganzen die Wirkung der Capparah eigen ist, so haben doch im gesetzlich geordneten Gottesdienst (abgesehen vom Substitutionsopfer) nicht die unblutigen, sondern nur blutige Opfer für sich allein die Wirkung der Capparah; und auch unter ihnen kommt sie nur beim Sünd-, Schuld- und Brandopfer der ganzen Opferhandlung zu; unter diesen drei Opferarten aber ist es wieder insbesondere das Sündopfer, welches die Capparah in umfassendster Weise zu seinem Hauptzweck hat. Ferner: obschon an sich Gaben aller Art zur Capparah verwendet werden können, so ist doch das ordnungsmäßige Hauptmittel für dieselbe das Opferblut, insbesondere das Sündopferblut; und obschon alle priesterlichen Amtshandlungen, welche zur Opferdarbringung erforderlich sind, beim Sündopfer insbesondere auch die Verbrennung der Altarstücke und das Verfahren mit dem Fleisch an der Wirkung der Capparah betheiligt sind, so kommt diese doch in erster Linie dem Verfahren mit dem Blute zu, dem sie auch bei dem sonst nicht לְכַפֵּר dienenden Friedensopfer eigen ist. Dieser ganze Sachverhalt wird in einer richtigen und erschöpfenden Bestimmung des Begriffs כפר seine Erklärung finden müssen. Und um eine solche zu gewinnen,

[1]) Das לְכַפֵּר in V. 24 gibt hier nach den folgenden Worten schwerlich bloß den Zweck der Darbringung des Sündopferbluts, sondern ebenso auch den der Darbringung des Brandopferbluts an.

wird man vorzugsweise das Sündopfer in's Auge zu fassen haben; denn bei der Opferart, welche speciell und in umfassendster Weise den Zweck der Capparah hat, muß der Inhalt dieses Begriffes nach allen seinen Momenten am bestimmtesten und vollständigsten an den Tag treten. Es ist ein folgenreicher Fehler Ritschls, daß er in der Besorgnis, partem pro toto zu nehmen (II, 199), dies verkannt hat.

Die Folgen dieses Fehlers machen sich besonders in seinen Ausführungen über Grund und Zweck der Capparah geltend. Sein Ergebnis ist in dieser Beziehung im wesentlichen folgendes: Die Schutzbedeckung von Personen vor dem Angesichte Gottes schließt an sich keine Rücksicht auf Sünden derselben ein, sondern nur die Rücksicht darauf, daß sie geschaffene Menschen sind (Bd. II, S. 204); sie auf den Schutz vor dem göttlichen Zorn zu beziehen, ist „ein grober Fehler, bei welchem einerseits die specifische Bedeutung dieses Begriffs, nämlich seine ausschließliche Beziehung auf Bundesbrüchige, anderseits das bestehende Bundesverhältnis und die Gnade Gottes als Voraussetzung aller gesetzlichen Opfer verkannt wird (Bd. II, S. 207). Vielmehr ist es nur die Erhabenheit Gottes, welche die vor sein Angesicht tretenden Menschen mit Vernichtung bedrohen würde, wenn nicht seine Gnade Veranstaltung getroffen hätte, ihnen das Leben zu erhalten. Diese Veranstaltung besteht darin, daß die Personen, welche Gottes Nähe suchen, durch ihre Opfergaben und zwar mittelst der priesterlichen Handlungen, die zur Aneignung dieser Gaben an Gott dienen, vor Gottes Angesicht bedeckt und so vor der lebenvernichtenden Wirkung der Gegenwart Gottes geschützt werden (Bd. II, S. 203 f.). Wäre dies Ergebnis richtig, so hätte die Vorstellung der gottesdienstlichen Capparah wesentlich nur physisch-religiöse Bedeutung und — wenigstens unmittelbar — keinen ethischen Gehalt, was — wie mit Recht bemerkt worden ist [1]) — im Hinblick auf den „eigentümlich-ethischen Charakter der alttestamentlichen Religion" befremdlich erscheinen müßte. Noch größere Bedenken aber muß es erregen, daß sich dann ein so gewaltiger Unterschied herausstellen würde zwischen

[1]) Von H. Schmidt in den Studien u. Kritiken 1876, S. 331.

der gottesdienstlichen Capparah und zwischen den Vorstellungen, welche mit der außergottesdienstlichen Verwendung des Terminus verbunden sind, bei denen der ethische Gehalt, etwa von einem Falle abgesehen, unverkennbar zu ihrem Wesensbestand gehört. Jedenfalls ließe sich dieser Unterschied nur unter der Voraussetzung begreifen, daß die in der Gottesdienstordnung verkörperten Vorstellungen einer viel älteren und unvollkommeneren Entwicklungsstufe der religiösen Anschauungen Israels angehören, als die Schriftstücke, in welchen eine so ausgeprägt ethische Fassung des Begriffs der Capparah vorliegt. Indes wird diese Möglichkeit nicht von vorn herein in Abrede gestellt werden können; denn daß die alttestamentliche Religion im ganzen und viele einzelne religiöse Anschauungen Israels wirklich unter dem Einflusse des Prophetismus mit der Zeit an ethischem Gehalte reicher geworden sind, das wird heutzutage niemand leugnen. Ritschls Beweisführung bedarf darum einer eingehenden Prüfung, um so mehr, da er auch hier manches geltend macht, was gewöhnlich übersehen oder nicht gebürend gewürdigt worden ist, und da er überdies — laut der Vorrede zum zweiten Bande — den Abschluß seines Ergebnisses einem der angesehensten und gründlichsten Forscher auf dem Gebiet des Alten Testaments verdankt.

Nur bei dem Sünd- und dem Schuldopfer finden wir den Grund, aus welchem die Capparah erforderlich ist, und die Wirkung derselben bestimmt und ausdrücklich angegeben. Bei den Sündopfern, welche wegen einzelner Versündigungen oder Unreinigkeiten dargebracht werden, sowie bei dem Schuldopfer ist dem כִּפֶּר עַל־ mit persönlichem Object öfters noch der Zusatz עַל־חַטָּאתוֹ oder ein gleichwerthiger Ausdruck beigefügt (Lev. 4, 35. 5, 13 — Lev. 5, 18. 26. 19, 22). Bei dem Sündopfer, auch bei dem des Versöhnungstages, correspondirt dieser Formel, die noch häufigere מֵחַטָּאתוֹ (Lev. 4, 26. 5, 6. 10. 16, 34. Num. 6, 11; vgl. מִטֻּמְאֹתוֹ, מִזּוֹבוֹ Lev. 14, 19. 15, 15. 30), wogegen dieselbe beim Schuldopfer in ganz gleicher Weise nicht vorkommt [1]). Einmal

[1]) Denn Lev. 19, 22 schließt sich מחטאתו an וְנִסְלַח לוֹ an (vgl. dazu Lev. 5, 26).

(Num. 15, 28) ist auch die Seele, welcher schützende Bedeckung durch das Sündopfer zu Theil wird, durch den Zusatz הַשֹּׁגֶגֶת בְּחֶטְאָה בִשְׁגָגָה näher charakterisirt. Die **Wirkung** des schützenden Bedeckens wird bei dem Sündopfer für eine einzelne Versündigung und beim Schuldopfer mit der Formel וְנִסְלַח לוֹ angegeben (Lev. 4, 20. 26. 31. 35. 5, 10. 13. Num. 15, 25. 26. 28 — Lev. 5, 16. 18. 26. 19, 22). Nur beim Sündopfer wird sie außerdem auch als **Reinigung** (וְטָהֵר) bezeichnet: so wenn dasselbe einer levitischen Verunreinigung gilt (Lev. 12, 7. 8. 14, 20); so aber auch bei den Opfern des großen Versöhnungstages, bei denen die Capparah nach Lev. 16, 30 vollzogen wird, „um euch zu reinigen; von allen euren Sünden werdet ihr vor Jehova rein werden“. Nie ist dagegen beim Schuldopfer die Reinigung Zweck der Capparah. Beachtung verdient auch noch der Umstand, daß bei den regelmäßigen Feiertagssündopfern und bei denen, welche Bestandtheil einer mehrere Opferarten in sich schließenden Opferhandlung sind, Zusätze dieser Art nicht vorkommen.

Hier haben wir zuvörderst die oben (S. 35) noch offen gelassene Frage zu beantworten, wie in der Formel עַל־חַטָּאתוֹ die Präp. zu nehmen ist. Es ist bemerkt worden, daß manche ihr locale Bedeutung geben. Dann würde dem Opfernden schützende Bedeckung zu Theil, indem das Deckungsmittel die an ihm haftenden Sündenflecken gleichsam dem Anblick (Gottes) entzöge und so unwirksam machte. Der außerhalb des Gesetzes herrschende Sprachgebrauch, nach welchem die Sünde Object des Bedeckens ist, die Analogie der Bedeckung unschuldig vergossenen Blutes und — wie unten erhellen wird — die mit der Capparah der Heiligtümer verbundene Vorstellung, sowie der oben angeführte in Num. 15, 28 gebrauchte Ausdruck scheinen diese Auffassung zu empfehlen. Dennoch wird man das עַל־ nur mit „wegen“ übersetzen dürfen [1]). Der Wechsel jener Formel mit מֵחַטָּאתוֹ entscheidet zwar nicht so sicher hiefür, wie man gemeint hat; denn die beiden localen Vorstellungen des Deckens über die Sündenunreinheit und des Verdeckens derselben, so daß sie nicht mehr zu sehen oder daß sie weggetilgt ist,

[1]) So in Uebereinstimmung mit **Knobel** und (jetzt auch) **Keil**: **Ritschl**, Bd. II, S. 188 f.

sind recht wohl vereinbar (vgl. z. B. Deut. 21, 8 u. 9). Aber das עַל־חטאתו ist gerade da gebraucht, wo jene sinnlich-locale Vorstellung am wenigsten vollziehbar ist: beim Schuldopfer, bei welchem die ganze Opferdarbringung לְכַפֵּר dient, beim Mehlsündopfer und in einer Stelle, wo nicht bloß der Blutsprengung, sondern auch der Darbringung der Altarstücke des Sündopfers die Wirkung der Capparah zugeschrieben ist. Ohnehin ist beim Schuldopfer die Verdeckung der Sündenunreinheit überhaupt nicht Zweck der Darbringung. Ferner fordert die Stelle Lev. 5, 26 wegen des vorangehenden ונסלח לו entschieden für das עַל־ die Bedeutung „wegen". — Endlich zeugt hinsichtlich des Sündopferblutes, das am ersten als Verdeckungsmittel der an der Person haftenden Sündenunreinheit gedacht werden könnte, schon das Ritual gegen die Annahme dieser Vorstellung; denn diese wäre doch nur dann natürlich, wenn mit dem Sündopferblut die Personen oder wenigstens auch die Personen der Darbringer besprengt oder bestrichen würden, während das Blut bekanntlich an den Altar oder an andre Heiligtümer kommt. Um diesem Einwand zu entgehen, müßte man sich schon mit Kurz (a. a. O. 105) zu der abenteuerlichen Vorstellung entschließen, daß sich die Seelen der Opfernden „ideell" auf dem Altar (und dann doch wol auch auf der Capporeth) befinden und dort durch das Opferblut gedeckt werden!! — Zweifelhafter ist, ob auch die Präposition מִן in der correspondirenden Formel „wegen" bedeutet (Knobel, Keil, Ritschl), oder ob sie privative Bedeutung hat („von seiner Sünde weg" = so daß seine Sünde von ihm abgethan ist); im letzteren Falle correspondirt der Angabe des veranlassenden Grundes (mit עַל־) die der Wirkung. Mir scheint nun erstere Fassung schon sprachlich kaum zuläßig, weil das Bedecken nicht wohl als ausgehend von der Sünde gedacht werden kann, wie doch die Grammatik für diesen Gebrauch von מִן erfordern würde. Ferner erscheint in Lev. 16, 34 vgl. V. 30. 16. 19 die privative Bedeutung des מִן unzweifelhaft, und in Lev. 14, 19. 15, 15. 30 wenigstens als die nächstliegende [1]) (vgl. Lev. 14, 20 und die Ver-

[1]) Auch in der LXX, die dieses מִן in der Regel ebenso wie das עַל־ mit περί wiedergibt, steht wenigstens in allen, eben aus Lev. 14, 15 u. 16 angeführten Stellen ἀπό dafür.

bindung des מִן mit וטהרה in Lev. 12, 7). Endlich wird sie auch in Lev. 19, 22, der einzigen Stelle, in welcher der Zusatz מחטאתו beim Schuldopfer vorkommt, durch die sonst entstehende Tautologie empfohlen. Dann aber wird man am besten thun, auch in den übrigen Fällen das מִן privativ zu fassen [1]). Von Bedeutung für unsre Untersuchung ist aber die Differenz in der Fassung des מִן nicht.

Es ist keine Frage: die schützende Bedeckung durch ein Sünd- oder ein Schuldopfer wird nicht schon durch die creatürliche Naturbeschaffenheit des Menschen, sondern nur durch in die Kategorie der Verirrung fallende Versündigungen und die durch ein Sündopfer auch durch levitische Verunreinigungen erfordert. Man sage nicht: im letzteren Falle liege der Nöthigungsgrund doch nur in der creatürlichen Naturbeschaffenheit. Allerdings macht diese manche levitischen Verunreinigungen unvermeidlich. Aber diese haben nicht als Folgen der creatürlichen Naturbeschaffenheit des Menschen, sondern nur weil die symbolische Anschauung einen ganz bestimmt abgegrenzten Kreis von physischen Verunreinigungen in unauflöslicher Verbindung mit der Vorstellung von Sünde und Schuld auffaßt, den Charakter religiöser Verunreinigung [2]). Auch in diesem Fall ist es darum wesentlich die Sündhaftigkeit, welche die schützende Bedeckung durch ein Sündopfer nöthig macht. Wir finden also hier der gottesdienstlichen und der außergottesdienstlichen Capparah zunächst das gemein, daß der Grund, aus welchem der Mensch ihrer bedarf, dort wie hier auf dem ethisch-religiösen Gebiet liegt, nur daß dieses in den in der Gottesdienstordnung verkörperten

---

[1]) Wären jene die privative Fassung des מִן sichernden Analogien nicht, so könnte man allenfalls auch an ein schützendes Decken vor der begangenen Sünde denken.

[2]) Es kann dies hier nicht näher bewiesen werden. Nur daran sei erinnert, daß nach israelitischer Anschauung nicht, wie nach parsischer oder indischer, alle bedeutenderen Secretionen, sondern nur die geschlechtlichen, und unter diesen wieder die krankhaften am meisten, verunreinigen, worin deutlich an den Tag tritt, wie nur die Beziehung, in welche gewisse physische Zustände zu Sünde und Schuld gesetzt wurden, sie als religiöse Verunreinigungen qualificirt.

Anschauungen des Mosaismus von dem physischen Gebiet noch nicht reinlich gesondert ist.

Die Sünde ist nun in der Gottesdienstordnung unter zwei verschiedene Gesichtspunkte gestellt, und es werden demgemäß zwei Arten sühnbarer Sünden unterschieden. Der Hauptgesichtspunkt ist gemäß dem, daß im Mosaismus die Heiligkeit das Hauptmoment der Gottesidee ist, der der entheiligenden Verunreinigung (Lev. 16, 16. 19; vgl. Lev. 18, 20. 23 f. 19, 31. Num. 5, 13 f. 19. 28); daher konnten die mit dem Charakter der Heiligkeit unverträglichen physischen Befleckungen mit der Verunreinigung durch die in Verirrung begangenen Sünden als wesentlich gleichartig angesehen und behandelt werden. Uebrigens wird die Sünde auch sonst im Alten Testament vorzugsweise unter diesen Gesichtspunkt gestellt (vgl. z. B. Jes. 6, 5. 64, 4. Sach. 3, 3 u. a.). Der andre Gesichtspunkt, welcher eine viel beschränktere Anwendung findet, ist der der Rechtsverletzung, genauer des Eingriffs in das Eigentumsrecht (מַעַל). Fällt die in Verirrung begangene Sünde unter ersteren Gesichtspunkt, so wird die schützende Bedeckung durch ein Sündopfer, fällt sie unter den letzteren, so wird sie durch ein Schuldopfer erwirkt.

Wir fassen zunächst die durch Sündopfer zu erwirkende Schutzbedeckung näher in's Auge. Die nächste Folge sowol der Sünde, sofern sie unter jenen Hauptgesichtspunkt gestellt wird, als der levitischen Verunreinigung ist, daß die Person des Sünders durch die ihr anhaftende Unreinheit des Charakters der Heiligkeit verlustig geworden, nichts heiliges anrühren und dem heiligen Gott nicht nahe bleiben und nahe kommen darf. Das Sünden- und Schuldbewußtsein hat also gewöhnlich die Form des Bewußtseins, mit einer von allem Heiligen und insbesondere aus der Nähe und dem Verkehr mit dem heiligen Gott ausschließenden Befleckung behaftet zu sein. Bei leichteren levitischen Verunreinigungen genügen nun einfache Waschungen des Leibes und etwa auch der Kleider, um dem Befleckten für den mit dem Abend beginnenden neuen Tag die Reinheit und den Heiligkeitscharakter wiederzugeben (Lev. 11, 24 f. 28. 40. 15, 5 ff. 16. 18. 21 f. Deut. 23, 11); von Capparah ist dabei nicht die Rede. Bei den schwereren Verun-

reinigungen dagegen (bei allen mehr als sieben Tage währenden [1])) muß zu den Waschungen noch ein die Capparah erwirkendes Sündopfer hinzukommen (Lev. 12, 6. 14, 19. 15, 14f. 29f.), theilweise auch an Stelle der einfachen Waschung eine לְכַפֵּר dienende complicirtere Reinigungscärimonie treten. Ebenso wird die Capparah durch ein Sündopfer erforderlich, wenn jemand einer leichteren Verunreinigung unbewußt geblieben war und darum die rechtzeitige Reinigungs-Waschung unterlassen hat (Lev. 5, 2. 3). In allen solchen Fällen bewirkt erst die Capparah, was die einfache Waschung nicht mehr vermag: die Reinigung und Wiederherstellung des Heiligkeitscharakters (Lev. 12, 7. 8. 14, 20). — Die einzelne Versündigung, welche ein besonderes Sündopfer erfordert, wird — wie dies in der Natur der Sache liegt, nicht ebenso bestimmt unter den Gesichtspunkt der die Person befleckenden Sündenunreinheit gestellt. Derselbe muß zwar auch auf sie Anwendung finden, da sich nur unter dieser Voraussetzung begreift, wie sie in der Gottesdienstordnung ganz in gleicher Weise behandelt werden konnte, wie die schwereren levitischen Verunreinigungen, und wie namentlich die zwei Sünden, für welche das Gesetz eine besondere Capparah durch ein Sündopfer nicht, wie sonst, dem Gewissen anheimgibt, sondern ausdrücklich fordert (Lev. 5, 1. 4), mit Fällen levitischer Verunreinigung einheitlich zusammengefaßt sind. Recht natürlich und naheliegend wird aber die Anwendung jenes Gesichtspunktes doch erst dann, wenn es sich nicht mehr um eine bestimmte einzelne Versündigung, sondern um ein Behaftetsein mit einer Vielheit von Sünden, also um einen durch begangene Sünden begründeten Zustand sündlicher Befleckung handelt. Darum ist nur bei den Opfern des großen Versöhnungstages die Reinigung und zwar die des ganzen Volkes von allen seinen Sünden ausdrücklich als Wirkung der Capparah genannt (Lev. 16, 30). Bei den einzelnen Versündigungen dagegen ist ihre Wirkung immer sofort mit der Formel ונסלח לו, also als Vergebung der Sünde oder genauer als

[1]) In der Mitte zwischen den leichteren und den schwereren Verunreinigungen steht die siebentägige an einem Leichnam, bei welcher nicht für jeden einzelnen Fall, wol aber von Zeit zu Zeit, so oft nämlich das Reinigungsmittel aufgebraucht war, ein Sündopfer dargebracht wurde (Num. 19).

Entlastung von der Sündenschuld bezeichnet; die Grundbedeutung von סלח ist nämlich wahrscheinlich „aufheben", und jeden Falls bildet den Gegensatz zu der Formel das Tragen d. h. das Büßen der Sündenschuld (וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ Lev. 17, 16. 24, 15. Num. 15, 31), das Bestraftwerden. Wie ein durch das Essen von Gefallenem oder Zerissenem Verunreinigter bei Unterlassung der gesetzlichen Reinigung seine Schuld tragen muß (Lev. 17, 16), so würde der mit Sündenunreinheit Befleckte ohne die Capparah durch das Sündopfer seine Schuld tragen müssen, d. h. bestraft werden. Auch hinsichtlich *ihrer Wirkung* trifft somit die durch Sündopfer (und durch Schuldopfer) vollzogene gottesdienstliche Capparah mit der außergottesdienstlichen wenigstens darin zusammen, daß sie Schuld und Strafe aufhebt.

Nunmehr haben wir aber auch noch die Capparah *der Heiligtümer* in's Auge zu fassen, die — wie wir gesehen haben — ausschließlich durch das Sündopfer und in erster Linie durch das Sündopferblut vollzogen wird. — Alle levitischen Verunreinigungen höheren Grades (und auch die leichteren, falls die Reinigung unterlassen wird) üben nämlich auch auf das Lager, in welchem Jehova inmitten der Israeliten wohnt (Num. 5, 3) und insbesondere auf die Gotteswohnung selbst (Lev. 15, 31. Num. 19, 13. 20) eine befleckende, verunreinigende, entheiligende Wirkung. Und dieselbe Wirkung haben auch die in Verirrung begangenen Sünden, so weit sie unter den Gesichtspunkt der Verunreinigung fallen, wie dies ausdrücklich und in umfassendster Allgemeinheit durch Lev. 16, 16. 19 bezeugt ist. — Offenbar ist diese Vorstellung ein sinnlich-anschaulicher Ausdruck des Gedankens, daß die Sünde und Unreinheit derer, welche Gott nahe stehen, seiner heiligen Majestät zur Verunehrung gereicht. Zum Ausdruck desselben Gedankens dient anderwärts die geistigere Vorstellung, daß durch schwere Versündigungen der heilige Name Gottes entweiht wird. — Sofern nun jene Befleckung der Gotteswohnung nur von *einzelnen* ausgeht, hätte sie zur Folge, daß die energische Reaction der Heiligkeit Gottes gegen die in seiner Nähe befindliche Unreinheit, eine *lebenvernichtende* Wirkung auf sie üben müßte (Lev. 15, 31). Demgemäß wird auch dem an einer Leiche Verunreinigten, welcher die

Reinigung unterläßt, Ausrottung angedroht, weil er die Gotteswohnung verunreinigt hat (Num. 19, 13. 20). Sofern aber die Befleckung nicht von einzelnen, sondern von dem ganzen Volk ausgeht, müßte Gott zur Wahrung seiner Heiligkeit seine befleckte Wohnung verlassen und den Bestand der Bundesgemeinschaft aufheben. Es kann hier dahingestellt bleiben, ob man berechtigt ist, diese Reaction der Heiligkeit Gottes unter den Begriff des göttlichen *Zorns* zu stellen; ihr Effect ist jeden Falls wesentlich derselbe. In der Gnadenordnung des Gottesdienstes aber ist Veranstaltung getroffen, diese gefährlichen Folgen der Befleckung der Gotteswohnung für die Einzelnen und für das ganze Volk aufzuheben. Dies eben ist Zweck der Capparah der Heiligtümer durch Sündopfer, insbesondere durch Sündopferblut. Die nächste Wirkung ihrer „Bedeckung" ist nämlich das *reinigende* und ihren *Heiligkeitscharakter* wiederherstellende Abthun der Unreinigkeiten und Versündigungen, mit welchen sie befleckt waren (Lev. 16, 16. 18). In dem Bericht über die Einweihung des Altars wird die Capparah darum auch geradezu als *Entsündigung* bezeichnet, während die Heiligung in diesem Falle (als erstmalige) noch besonders durch Salbung mit Oel vollzogen wird (Ex. 29, 36. 37. Lev. 8, 15). Entsprechend bezeichnet auch Ezechiel die Capparah des Altars zugleich als Entsündigung (Ez. 43, 20. 22) und als Reinigung (Ez. 43, 26). Gewiß hat man diese Entsündigung nicht mit *Keil* (Comm. zu Lev., S. 70) auf die Sünden zu beziehen, mit welchen *die Priester* den Altar erst in der Folge „bei ihrem Dienst verunreinigen würden", sondern auf diejenigen, mit welchen er, als von sündiger Menschenhand und inmitten eines sündigen und unreinen Volkes angefertigt und aufgestellt, befleckt *war*. Erst durch diese Entsündigung wird er fähig, daß auf ihm Opfer dargebracht (vgl. Ez. 43, 23 f.) und an ihm Sühnhandlungen vollzogen werden (Lev. 8, 15) [1]. Was

---

[1] Nach Analogie der Entsündigung des neu errichteten Altars wird auch das לְכַפֵּר עָלָיו in Lev. 16, 10 zu verstehen sein: der von dem sündigen Volk dargebrachte Bock wird erst dadurch fähig, die gesühnten Sünden in die Wüste fortzutragen, daß er vor Jehova stehend an den entsündigenden, reinigenden, heiligenden Wirkungen der mittelst des andern Bockes vollzogenen Sühnhandlungen theilhat. — Sollte aber der Sinn der Formel

so bei der Einweihung des Altars zu geschehen hatte, das mußte am großen Versöhnungstag nicht bloß am Altar, sondern am ganzen Heiligtum alljährlich wiederholt werden. Gleicher Art ist die Entsündigung des ganzen Tempels mittelst Sündopferblutes, welche Ezechiel für den 1. und 7. des ersten Monats anordnet (Ez. 45, 18. 20), wobei der Zusatz מֵאִישׁ שֹׁגֶה וּמִפֶּתִי wieder deutlich voraussetzt, daß die in Verirrung sündigenden Personen, beziehungsweise ihre in Einfalt begangenen Sünden, das Tempelhaus verunreinigen, und daß diese Verunreinigung durch Bestreichung des Heiligtums mit dem Sündopferblut abgethan wird. — Gewiß hegte man nun nicht die ganz äußerliche, grobsinnliche Vorstellung, daß das Sündopferblut gerade auf die mit der sündlichen Unreinheit besudelten Stellen des Heiligtums komme und so diese Flecken verdecke und dem Anblick entziehe. Die Theile des Heiligtums, an welche das Blut vorzugsweise gesprengt oder gestrichen werden mußte: die Hörner des Brand- und Rauchopferaltars, der Vorhang des Allerheiligsten, die Capporeth und der Ort vor der Capporeth zeigen deutlich, daß die Absicht vielmehr dahin geht, das Blut möglichst vor Jehova's Augen zu bringen. Es soll sich am Altar, als dem Ort seiner Gegenwart, seinem Blicke an den Hörnern darbieten; er soll es bei den Sündopfern höherer Stufe noch unmittelbarer vor Augen haben, es zu seinen Füßen sehen. Dies vermöge derselben kindlich-altertümlichen, volkstümlich anthropopathischen Vorstellung, der wir z. B. auch Ex. 28, 12. 29 und Jes. 37, 14 begegnen, und kraft deren auch die für das Heiligtum verwendete Kopfsteuer und Golddarbringung den Söhnen Israels zur Erinnerung vor Jehova dient (S. 29 f.). Das Blut vor seinen Augen soll ihm ein Zeugnis und eine Erinnerung daran sein, daß das Mittel, welches er selbst in seiner sündenvergebenden Gnade, zur Reinigung des Heiligtums von der es befleckenden Sündenunreinheit angeordnet hat, zu diesem Zwecke verwendet und dargebracht

---

hier nur der sein: „um die Sühne über ihm zu vollziehen“ (das „über“ im rein äußerlichen localen Sinn, nicht wie sonst, als Objectsbezeichnung genommen), so hat man jeden Falls nicht an die V. 21 erwähnte Handlung (gegen Knobel und Keil), sondern an die V. 11—20 beschriebenen Sühnhandlungen zu denken.

worden ist; indem sein Blick auf dasselbe gerichtet ist, richtet er sich nicht mehr auf die Sündenunreinheit, und damit ist sie gleichsam verdeckt, seinem Anblick entzogen; ihre verunreinigende und entheiligende Wirkung ist aufgehoben; sie ist von den Heiligtümern abgethan.

Hier ist offenbar der Punkt, wo die bei der außergottesdienstlichen Capparah herrschende Vorstellung und der ihr entsprechende Sprachgebrauch an die gottesdienstliche Capparah sich anschließt. Die mit der Capparah der Heiligtümer durch Sündopferblut verbundene Vorstellung einer Verdeckung der Sündenunreinheit ist in jener sonst im Alten Testament herrschenden Vorstellung festgehalten, nur ohne Beziehung auf die Befleckung der Gotteswohnung, und so ist geradezu die Sünde zum Object des כפר gemacht. Noch genauer aber, theilweise sogar in der Construction des Verbums entspricht hier der durch das Sündopfer vollzogenen Capparah die Capparah der Blutschulden, die entweder nach Gottes Rechtsordnung durch den Vollzug der Todesstrafe an dem Schuldigen, oder nach seiner Gnadenordnung durch eine Cärimonie, welche einen stellvertretenden Vollzug der Todesstrafe in sich schließt, bewirkt wird (S. 20—23). Der Befleckung des Heiligtums entspricht dort die Befleckung und Profanirung des heiligen Landes; wie hier die Sündenunreinheit am Heiligtum, so wird dort das unschuldig vergossene Blut auf dem heiligen Boden gleichsam verdeckt; und beidemale ist Reinigung und Wiederherstellung des Heiligkeitscharakters die nächste Wirkung dieser Verdeckung, hier für die Heiligtümer, dort für das Land.

Auch Ritschl (Bd. II, S. 206 f.) erkennt an, daß die Capparah der Heiligtümer nur die angegebene Bedeutung haben könne. Wenn er dann folgert: also stehe sie „in keiner directen Analogie zu der Wirkung der Opferhandlungen, insbesondere der Blutsprengung, als Bedeckung der Personen, und darum gebe sie über die letztere „keine weitere Aufklärung“, so ist dieses Also und Darum schwer begreiflich. Ich kann darin nur eine dem zuvor gewonnenen und gewünschten Resultat zu liebe vorgenommene willkürliche Auseinanderreißung dessen, was in Wirklichkeit eng verbunden ist, erkennen. Denn das kann doch keine Frage sein, daß am großen Versöhnungstag die Capparah der Heiligtümer zugleich auch die

Schutzbedeckung des Hohepriesters, der Priesterschaft und des Volkes (vgl. Lev. 16, 16 mit V. 17 und V. 33), und daß das reinigende Abthun der Unreinigkeiten und Sünden von dem Heiligtum zugleich das reinigende Abthun derselben von dem Volke ist (vgl. Lev. 16, 16. 19 mit V. 30 u. 34; außerdem auch Lev. 15, 31. Num. 19, 13. 20 und Ez. 45, 20). Auch in dieser Beziehung trifft die Analogie der Verdeckung der Blutschuld zu; denn indem durch diese das Land gereinigt wird, wird zugleich das Volk der Mitschuld entlastet, und so ist jene Verdeckung zugleich Schutzbedeckung des Volkes gegen die es gefährdende Reaction der Heiligkeit Gottes wider die Befleckung seines Wohnlandes. — Wir erhalten demnach hier die folgende „weitere Aufklärung": Levitisch Verunreinigte haben eine besondere Schutzbedeckung vor Jehova dann nöthig, wenn ihre Unreinheit auch die Gotteswohnung befleckt und entheiligt und dadurch die ihr Leben gefährdende Reaction der Heiligkeit Gottes herausfordert; und das ganze Volk hat sie nöthig, weil die das ganze Jahr über vorgekommenen Verunreinigungen und begangenen Sünden dieselbe Wirkung, nur in noch viel größerem Umfang haben. Die nöthige Schutzbedeckung wird aber den Gefährdeten dadurch zu Theil, daß die Heiligtümer durch Verdeckung der Unreinigkeiten gereinigt und in ihrem Heiligkeitscharakter wiederhergestellt werden. Denn damit ist die Wirkung der ihnen selbst anhaftenden Sündenunreinheit auf die Gotteswohnung aufgehoben, und diese ist darum für den inmitten Israels wohnenden Gott nicht mehr vorhanden; sie ist von ihnen abgethan; die Reinigung und Wiederheiligung der Stätten der göttlichen Gegenwart ist auch Reinigung und Wiederherstellung des Heiligkeitscharakters für ihre Personen, und damit auch Entlastung von ihrer Sündenschuld. — Auf die durch ein besonderes Sündopfer zu erwirkende Schutzbedeckung wegen bestimmter einzelner Sünden hat diese „weitere Aufklärung" gemäß dem oben (S. 57) bemerkten allerdings nur eine beschränkte Anwendung. Die entwickelten Anschauungen werden sich der Natur der Sache gemäß dann am meisten geltend machen, wenn es sich um eine Versündigung des ganzen Volkes oder um eine solche des das Volk vor Gott repräsentirenden und es daher in Mitschuld ziehenden Hohepriesters

handelt. Denn in diesen Fällen ist die Verunehrung der heiligen Majestät Gottes von der Art, daß zu ihrer Wahrung ebenfalls der Abbruch des Verkehrs zwischen Gott und seinem Volk, also das Verlassen seiner Wohnung erforderlich würde, wenn keine Veranstaltung getroffen wäre, diesen Folgen vorzubeugen. Darum deutet in solchen Fällen wenigstens das Ritual durch die Verbringung des Sündopferbluts in das Innere der Gotteswohnung und die Sprengung desselben gegen den das Allerheiligste verhüllenden Vorhang auf die Vorstellung, daß die Gotteswohnung befleckt worden ist, und durch Verdeckung der Sündenunreinheit gereinigt und wiedergeheiligt wird, hin. — Sonst aber bleibt, so fern es sich um bestimmte einzelne Sünden handelt, die Vorstellung einfach bei dem Gedanken stehen, daß dem Schuldigen, dessen Sünde der heiligen Majestät Gottes zur Verunehrung gereicht, die Strafe Gottes droht, und daß Entlastung von der Sündenschuld und Erlaß der Strafe eintritt, sobald die von Gott angeordnete Darbringung des Sündopfers, insbesondere des Sündopferblutes erfolgt ist; und daher wird hier die Wirkung der Capparah ausdrücklich nur durch ונסלח לו bezeichnet; und auch im Ritual genügt es für gewöhnliche Fälle, daß Gott das Sündopferblut, als das Hauptmittel der Capparah, an den Hörnern des Brandopferaltars dargebracht und vor Augen gestellt wird.

Jene die Gotteswohnung von Befleckungen reinigende und die Verursacher derselben vor dem Eifer des Heiligen schützende, und ebenso die vor Bestrafung bestimmter einzelner Sünden sichernde Wirkung kann die Darbringung des Sündopfers und insbesondere des Sündopferblutes nur haben, weil in derselben *irgend eine Wahrung der Heiligkeit Gottes* enthalten ist, so daß Gott unbeschadet seiner Heiligkeit die Befleckung seiner Wohnung als nicht vorhanden betrachten und die Sünde vergeben kann. Nur wenn dadurch Wahrung der Heiligkeit Gottes bezweckt wird, ist es überhaupt recht begreiflich, daß die Wiederzuwendung der Gnade Gottes zu den Unreinen und Sündern in der Gottesdienstordnung an die Sündopferdarbringung als ihre Bedingung *gebunden* ist. Worin liegt nun jene Wahrung der Heiligkeit Gottes? Die Analogie der Capparah der Heiligtümer mit der Capparah des heiligen

Landes wegen unschuldig vergossenen Blutes (S. 61. 62) legt die Frage nahe: ob nicht diese Wahrung der Heiligkeit Gottes, wie dort in dem Vollzug oder stellvertretenden Vollzug der Todesstrafe, so hier in einer in das Ritual aufgenommenen stellvertretenden Erduldung des vernichtenden Eifers des Heiligen gegen die Sündenunreinheit liegt?

Hier drängt sich nun der Gedanke daran auf, daß das Blut bei allen Thieropfern und so namentlich auch beim Sündopfer in erster Linie Mittel der Capparah ist, zumal wo es sich auch um die Capparah der Heiligtümer handelt. Es ist begreiflich genug, daß man auf Grund dessen in der Schlachtung des Opferthieres einen stellvertretenden Vollzug der Todesstrafe gefunden, und daß noch Kurtz diese Annahme energisch zu verteidigen gesucht hat. Wir halten uns jedoch dabei nicht auf; denn von der Grundlosigkeit dieser Annahme sind wir nicht weniger überzeugt, als Ritschl (Bd. II, S. 200) und die meisten neueren Forscher, welche auf die Frage, worin die sühnende Kraft des Blutes begründet ist, näher eingegangen sind [1]. Die Schlachtung ist in Wirklichkeit zwar nicht bloß das für sich bedeutungslose Mittel, um das sühnende Blut zu gewinnen und das Thier zur Altargabe zu machen (Delitzsch, Oehler); aber die ihr eigene Bedeutung beschränkt sich darauf, daß der Opfernde sich durch sie des Besitzrechtes an das Thierleben völlig und in der Weise

[1] Eine Wiederholung der von andern zur Genüge geltend gemachten Beweisgründe ist überflüßig. Ich beschränke mich auf eine Bemerkung. Den Einwand: schon der stehend gebrauchte Ausdruck שחט (nicht הֵמִית) beweise, daß es sich bei der Tödtung des Opferthiers nicht um eine poena vicaria, sondern darum handle, das Thier zur „Speise Gottes“ zu machen (Delitzsch, Hebr.-Br., S. 742. 744), will Kurtz (a. a. O., S. 83 f.) durch die Behauptung beseitigen: שחט bezeichne gar nicht, wie טבח, das gewöhnliche Schlachten. Aber diese Behauptung ist nichtig, wie Jes. 22, 13 u. Gen. 37, 31 beweist; und auch wo שחט von der Tödtung von Menschen gebraucht ist, bezeichnet es — wie Kurtz selbst richtig bemerkt — nie eine Tödtung oder Hinrichtung, welche rite und in gewöhnlicher Weise, sondern nur eine solche, welche „in summarisch-formloser Weise“ vollzogen wird, ganz wie auch wir „abschlachten“ oder „hinschlachten“ gebrauchen. Den Vollzug einer poena vicaria aber könnte es nur bezeichnen, wenn es ein gesetzlicher terminus für die rite, sei es von den Menschen, sei es von Gott vollzogene Todesstrafe wäre.

begibt, daß dasselbe auch auf keinen anderen Menschen mehr übergehen kann (vgl. Ex. 13, 13), vielmehr das Thier nur noch und alsbald zur Darbringung an Jehova zu verwenden ist. Mit anderen Worten: die Schlachtung ist das negative Moment der Hingabe des Thierlebens und die Vorbereitung der Hingabe des ganzen Thiers an Gott. Darum muß sie auch „vor Jehova“ stattfinden. — Es liegt nicht in unserem Plan, auf die verschiedenen Beantwortungen der Frage, worin die sühnende Kraft des Blutes begründet ist, näher einzugehen [1]); wir müssen uns hier damit begnügen, die Frage in Kürze positiv zu beantworten. Vor allem ist als oberster Grundsatz festzuhalten, daß es ganz und gar von dem freien Ermessen Gottes abhängt, was er in seiner Gnade als Mittel sowol zur Schutzbedeckung für Personen als zur Wiederherstellung des Heiligkeitscharakters seiner befleckten Wohnung bestimmen und annehmen will (vgl. S. 42). Darin daß der Zweck in keinerlei anderer Weise, sondern ausschließlich durch genaue Einhaltung der von ihm festgesetzten Ordnung erreicht werden kann, liegt schon eine gewisse Wahrung seiner heiligen Majestät. In der Gnadenordnung des gesetzlichen Gottesdienstes hat er nun zunächst im allgemeinen die Opferdarbringungen zum Mittel jener Schutzbedeckung gemacht, während außerhalb der Gottesdienstordnung auch andre Gaben diesem Zweck dienen können; unter den verschiedenen Arten von Opferdarbringungen wieder speciell die blutigen, und für die durch Sündenunreinheit erforderte Schutzbedeckung und die in bestimmten Fällen zugleich nöthige Reinigung seiner befleckten Wohnung insbesondere die Sündopferdarbringung. Daraus begreift es sich, daß die Wirkung der Capparah dieser Darbringung im ganzen oder den beiden für sie wesentlichen priesterlichen Handlungen, der Application des Bluts an die Heiligtümer und dem In-Rauch-aufgehen-lassen der Altarstücke zugeschrieben wird. Wenn nun das Blut vor allem andern als das Hauptmittel der Capparah erscheint, so kann dasselbe, beziehungsweise das in ihm enthaltene

[1]) Mit Delitzsch (Hebr.-Br., S. 739) bin ich der Ueberzeugung, daß alle Erklärungen, welche davon ausgehen, daß die Seele des Opferthieres ein Symbol der Seele des Opfernden sei, auf einer ganz haltlosen Voraussetzung beruhen.

Thierleben zunächst auch nur als eine Gott dargebrachte Gabe in Betracht kommen; und die durch den Priester vermittelte Application desselben an den Altar oder an andre Heiligtümer ist zunächst der einfache Vollzug der Uebergabe des Thierlebens an Gott und seiner Hinnahme von Seiten Gottes. Erst das Gott übergebene und von ihm angenommene Thierleben, das am Altar oder den andern Heiligtümern befindliche Blut hat die Wirkung der Capparah. Was aber dem Sündopferritual in dem Verfahren mit dem Blute eigentümlich ist, ist nichts andres als eine gesteigerte Darstellung dieser Hingabe und Hinnahme, und die höchste Steigerung derselben findet bei den Sündopfern höherer Stufe statt, bei welchen das Blut in die Gotteswohnung selbst und mehr oder weniger in die unmittelbare Nähe Jehova's gebracht wird. Auch das Blut ist lediglich darum Hauptmittel der gottesdienstlichen Capparah, weil Gottes Gnadenwille es dazu gemacht und dafür erklärt hat (Lev. 17, 11); und auch die Wirkung des vor Gottes Augen gebrachten Sündopferblutes beruht lediglich darauf, daß es für Gott eine Erinnerung daran ist, daß das von ihm vorgeschriebene Schutz- und Reinigungsmittel dargebracht worden ist, und daß daher nunmehr nach der von ihm selbst festgestellten Gnadenordnung die Darbringer ihm ungefährdet nahen können und die Befleckung seiner Wohnung nicht mehr vorhanden ist. — Nun ist freilich die weitere Frage nicht abzuweisen, warum hat Gottes Gnadenwille gerade das Blut zum ordnungsmäßigen Hauptmittel der Capparah gemacht? Aber auch diese Frage läßt sich einfach beantworten. Der Grund liegt darin, daß unter allen Gaben, die geopfert werden können, dem Zwecke der Capparah nichts seiner eigenen Beschaffenheit nach auch nur annähernd in gleichem Maße entspricht, wie das Blut der Opferthiere. Die Capparah soll schützende Bedeckung der Seele des Opfernden sein, und zwar — wie wir wenigstens in Bezug auf das Sündopfer schon erkannt haben — schützende Bedeckung gegen den lebengefährdenden Eifer des Heiligen wider seine Sündenunreinheit. Diesem Zweck entspricht offenbar jede unblutige Gabe nur in sehr geringem Maße; sie steht an Werth und Bedeutung der menschlichen Nephesch so weit nach und ist so ganz andrer Art, als diese, daß sie nicht

wol als ein passendes Deckungsmittel angesehen werden kann. Ganz anders verhält es sich mit dem Blut der Opferthiere; denn in ihm ist die Nephesch des Thiers enthalten. Alles Leben, auch die thierische Nephesch, aber ist entstanden und besteht durch den von Gott in die Welt ausgesandten Lebensgeist, der sein eigner Geist und Odem ist (Ps. 104, 29f. Num. 16, 22. 27, 16; vgl. Gen. 1, 2). Darum gilt die Thiernephesch und folglich auch das Blut, in welchem sie enthalten ist, als etwas heiliges. Gott hat dem Menschen zwar so viel Gewalt darüber zugestanden, daß er das Thier tödten darf, dagegen durchaus nicht das Recht, es zu genießen. Bei Strafe der Ausrottung ist sein Genuß verboten. Nur zu einer Art der Verwendung des Blutes, der Thiernephesch, ist der Mensch ermächtigt und ausdrücklich angewiesen, nämlich eben dazu, es zum Zweck der Capparah als Gabe Gott darzubringen; und diesem Zweck entspricht gerade diese Gabe vor allem andern, entspricht ihm auch in höherem Maße, als das Opferthier im ganzen, so fern es sonst Object des Besitzes und Genußes oder der Darbringung ist. Denn die im Blut enthaltene, aus dem von Gott ausgesandten Lebensodem stammende Thiernephesch kommt an Werth und Bedeutung der menschlichen Nephesch, der schützende Bedeckung zu Theil werden soll, wenigstens einigermaßen nahe und ist ihr nicht ganz heterogen; in ihr bringt doch der Opfernde wenigstens ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς dar; es ist doch wenigstens die Darbringung einer Seele, durch welche er Schutzbedeckung für seine Seele erwirkt. Darum bezeugt jener locus classicus Lev. 17, 11 auch ausdrücklich, daß das Blut durch oder mittelst der Seele (בַּנֶּפֶשׁ) schützende Bedeckung gewährt.

Auf Grund dieser Ausführungen können wir im Sündopferritual weder in der Schlachtung, noch in dem Verfahren mit dem Blut, noch in der besonderen Bedeutung des Blutes für den Vollzug der Capparah die Spur einer stellvertretenden Erduldung des vernichtenden Eifers des Heiligen wider die Sündenunreinheit finden. Sollte aber wirklich, wie die meisten, mit welchen wir in dieser Beziehung gleicher Ansicht sind, annehmen, gar keine solche Spur nachweisbar sein? Sollte jene Analogie der Capparah des heiligen Landes von der Blutschuld an diesem Punkte aufhören? Sollte sich die Wahrung der heiligen Majestät Gottes, wenn er die Sünden-

unreinheit an seinem Heiligtum und an den Personen der Opfernden als nicht mehr vorhanden ansieht, auf jenes Allgemeine beschränken, daß, wer Vergebung und Reinigung sucht, das von ihm bestimmte Mittel gebrauchen und das von ihm vorgeschriebene Verfahren genau einhalten muß? Bei dem sonst im Mosaismus überall sich bekundenden so überaus lebendigen Bewußtsein von der Energie, mit welcher Gottes Heiligkeit gegen alle in seine Nähe gekommene Sündenunreinheit reagirt, und bei dem nicht minder lebendigen Bewußtsein, daß jemand, je näher er Gott steht, um so sicherer die Reaction seiner Heiligkeit gegen jede Beeinträchtigung derselben und die göttliche Strafe wegen seiner Sünde zu erwarten hat (Lev. 10, 3. vgl. Am. 3, 2), müßte uns das doch im höchsten Grade auffallen. Man beruhigt sich gewöhnlich mit der Bemerkung: die Opferanstalt sei eine Gnadenanstalt, und die Wirkung der Capparah sei in der sündenvergebenden Bundesgnade Gottes gegen sein erwähltes Eigentumsvolk begründet [1]). Aber darf man sich denn dabei beruhigen? Uns will bedünken, schon die alttestamentliche Gottesidee lasse es — wenn auch nicht unmöglich (vgl. S. 33 f.), so doch — sehr unwahrscheinlich erscheinen, daß in der Gottesdienstordnung die sündenvergebende Gnade Gottes sich so einseitig erweisen soll, daß keinerlei Mitbekundung der Reaction seiner Heiligkeit wider die Sündenunreinheit oder seines Eifers, der nicht ungestraft läßt, damit verbunden wäre (vgl. S. 31 f.). Auch die Capparah wegen einer Blutschuld wird, wenn der Mörder nicht zu finden ist, von der Bundesgnade des Gottes, der Israel erlöset hat, erfleht und gewährt (S. 22 f.); und doch muß damit wenigstens der Vollzug einer poena vicaria an einem Thiere verbunden sein. Soll denn nun in unserm Falle nach Darbringung des Sündopferthiers, insbesondere der in seinem Blut vorhandenen Nephesch, die vernichtende Energie der Heiligkeit Gottes wider die Sündenunreinheit als gar nicht mehr vorhanden betrachtet sein? Bot sich nicht ganz von selbst die Anschauung dar, daß sich dieselbe nicht mehr gegen den Darbringer, wol aber gegen das Thier richte, dessen

---

[1]) So auch Ritschl (II, 200), der sich sogar bis zu der Behauptung verirrt, die gesetzlichen Opfer (also auch die Sünd- und Schuldopfer!) setzten „den vollen Bestand" der Gnade Gottes gegen die Israeliten voraus.

Nephesch er dargebracht hatte, um Schutz vor ihr zu erlangen? — Der Hauptfehler, welchen Kurtz begangen hat, wird also nicht darin bestehen, daß er überhaupt eine poena vicaria im Opferritual gesucht hat, sondern darin, daß er dieselbe in der Schlachtung gefunden zu haben meinte, die doch vollzogen wird, bevor die Thiernephesch zur Schutzbedeckung für den Opfernden dargebracht worden ist. Erst nach dieser Darbringung kann nach einfacher, der Natur der Sache entsprechender Anschauung der Eifer des Heiligen gegen die in seiner Nähe befindliche Sündenunreinheit als auf das Sündopferthier gerichtet, gewissermaßen als auf dasselbe abgeleitet gelten. Und diese Anschauung macht sich auch wirklich im Sündopferritual in dem Verfahren mit dem Sündopferfleisch augenfällig genug geltend.

Die Fettstücke werden dem Altarfeuer übergeben als angenehmer Geruch für Jehova (Lev. 4, 31), und damit ist dem Darbringer eine so vollständige Wiederherstellung seines Verhältnisses zu Jehova thatsächlich bezeugt, daß dieser seine Gaben wieder wohlgefällig entgegennimmt. Alles übrige Fleisch aber ist hochheilig, weshalb jeder, der es berührt, heilig sein muß [1]). Bei den Sündopfern niedrigerer Stufe muß es von den männlichen Nachkommen Aarons, zunächst dem diensthuenden Priester, am heiligen Ort verzehrt werden. Die Gefäße, in welchen es gekocht worden war, mußten, wenn irden, zerschlagen, wenn ehern, gehörig gescheuert und abgespült werden (Lev. 6, 17 ff.). Ebenso mußten die Priester ohne Zweifel die Sündopfertaube [2]) und auch den nicht dem Altarfeuer übergebenen Theil des Mehlsündopfers verzehren (Lev. 5, 13). —

[1]) Nur dies, nicht — wie die neueren Erklärer gewöhnlich meinen — daß wer es berühre, geheiligt werde, d. h. dem Heiligtum (als Leibeigener) verfalle, besagt die Stelle Lev. 6, 20; und das Gleiche gilt auch von den Stellen Ex. 29, 37. 30, 29 u. Lev. 6, 11, von denen die letzt angeführte das herrschende Misverständnis hätte verhüten sollen.

[2]) Keil (Archäologie, 2. Ausg., S. 242) vermuthet, sie sei auf dem Altar verbrannt worden. Aber dagegen spricht die Analogie, sowie der Umstand, daß die Verbrennung der Fettstücke auf dem Altar beim Taubenopfer immer durch ein besonderes Taubenbrandopfer ersetzt werden muß. Keils Annahme hebt den am meisten in die Augen fallenden Unterschied des Taubensünd- und des Taubenbrandopfers auf.

Bei den Sündopfern höherer Stufe dagegen, deren Blut in das Heilige oder Allerheiligste kam, bei denen also eine besondere Capparah des befleckten Heiligtums stattfand, wurde das hochheilige Fleisch, samt Fell, Kopf, Beinen, Eingeweiden und Mist außerhalb des Lagers an einem reinen Ort, und zwar demselben, wo die Opferasche hingeschüttet wurde, verbrannt (Lev. 6, 33. 4, 11 f. 20 f. 16, 27); der Priester aber, welcher das Verbrennungsgeschäft besorgte, mußte vor seiner Rückkehr in das Lager seine Kleider waschen und sich baden (Lev. 16, 28).

Jenes Verzehren des Sündopferfleisches seitens der Priester ist nun von verschiedenen in verschiedener Weise gedeutet worden [1]). Hinsichtlich der Verbrennung aber stimmen die meisten darin überein, daß sie lediglich den Zweck habe, das Fleisch der Sündopfer höherer Stufe hinwegzuschaffen. Als non plus ultra der Heiligkeit habe es nicht gegessen werden können, habe vielmehr dem menschlichen Gebrauch ganz und für immer entzogen werden müssen; und dies sei eben durch die Verbrennung geschehen (so Bähr, Kurtz, Knobel, Oehler, Delitzsch). Diese Ansicht scheint darin Stützen zu finden, daß einerseits auch hochheiliges Speisopfer von den Männern des Priestergeschlechts verzehrt, falls es aber von einem Priester dargebracht wurde, ganz dem Altarfeuer übergeben werden mußte (Lev. 6, 16); daß anderseits Opferfleisch, welches nicht innerhalb der gesetzlich bestimmten heiligen Zeit verzehrt worden war, durch Verbrennung hinweggeschafft wurde (Ex. 12, 10. 29, 34. Lev. 7, 17. 8, 32. 19, 6); und daß endlich ausschließlich Gott angehöriges, um es für immer menschlichem Gebrauch zu entziehen, irgendwie der Vernichtung anheimfällt, wenn es zur Darbringung auf dem Altar nicht taugt (Ex. 13, 13). Aber unser Fall wird dadurch wesentlich andersartig, daß hier die Verbrennung außerhalb des Lagers stattfinden muß. Auch läßt jene Ansicht unerklärt, warum der Besorger des Verbrennungsgeschäfts sich baden

---

[1]) Das Fleisch falle dem Priester als „Ehrensold" zu (Delitzsch); der Priester werde dadurch einerseits mit dem Opfer und dem Opfernden, anderseits mit Jehova in Rapport gesetzt (Kurtz); es liege darin die Acceptation des Opfers seitens Gottes und eine Declaration, daß die Sünde gesühnt sei (Oehler) u. dgl.

und die Kleider waschen mußte [1]); und vollends über den Bericht (Lev. 10, 16 ff.) vermag sie keine irgend befriedigende Aufklärung zu geben (s. unten). — Zu der ganzen Ansicht aber hat wesentlich eine unrichtige Fassung des terminus „hochheilig" verleitet.

Sowol über den wahren Sinn dieses terminus, als über die wirkliche Bedeutung des Verfahrens mit dem Sündopferfleisch hätte das Institut des חֵרֶם den vollständigsten Aufschluß geben können. Ich darf in Bezug auf dieses Institut hier einfach auf meinen Artikel Bann in dem von mir herausgegebenen „Handwörterbuch des biblischen Altertums" verweisen, und unter Voraussetzung der dortigen Ausführungen sofort die Bedeutung des Verfahrens mit dem Sündopferfleisch entwickeln. Indem beim Sündopfer die im Blute enthaltene Thiernephesch Gott dargebracht wird, um Schutzbedeckung gegen die lebengefährdende Reaction seiner Heiligkeit wider die Sündenunreinheit oder überhaupt gegen seinen Strafeifer zu erlangen, wird zugleich das Thier selbst Gott als Object, daran sich jener vernichtende Eifer erweisen kann, übergeben. Darum ist das Sündopferfleisch hochheilig, aber nur in dem negativen Sinn, in welchem auch der Cherem hochheilig ist, d. h. es ist menschlichem Gebrauch und Genuß ganz entzogen und ausschließlich Jehova eigen als ein seinem vernichtenden Eifer verfallener Gegenstand. Für den Darbringer und für jeden andern ist darum das Sündopferfleisch, wie der Cherem, etwas Grauen erregendes, gefährliches, und jener kann sich der Wiederherstellung seines Verhältnisses zu seinem Gott erst dann in voller Beruhigung freuen, wenn die Gefahr, damit in Berührung zu kommen, vollständig beseitigt ist; darum muß das Sündopferfleisch, wie der Cherem, hinweggeschafft werden.

Dies geschieht nun in doppelter Weise. Wie bei dem Cherem niedrigerer Stufe Gott sich darauf beschränkt, das seinem vernichtenden Feuereifer verfallene Gut sich ganz und für immer zuzu-

[1]) Bähr und Kurtz meinen, weil ihn der Aufenthalt außer dem Lager verunreinigt habe oder wenigstens möglicherweise verunreinigt habe. Aber wo ist dafür ein Beleg? Giengen nicht die Israeliten beim Sammeln des Manna's täglich zum Lager hinaus, ohne sich zu verunreinigen?

eignen, beziehungsweise es seinen heiligen Dienern zur Nutznießung zu übergeben, wodurch der daran haftende Fluch gleichsam gebunden wird, so wird auch beim Sündopfer niedrigerer Stufe das dem vernichtenden Eifer des Heiligen verfallene Fleisch den heiligen Priestern übergeben, so aber, daß ihnen zur Pflicht gemacht wird, dasselbe alsbald zu verzehren. Sie haben vermöge ihres nahen Verhältnisses zu Gott und kraft des von ihm erhaltenen Auftrags nichts dabei zu fürchten. Das Essen selbst aber hat (wie dies schon Bähr richtig erkannt hat) weniger den Charakter einer Mahlzeit, als den der Erfüllung einer Amtspflicht. In ihm findet die Aneignung des dem göttlichen Eifer verfallenen Thieres seitens Jehova's ihre Darstellung. Erst wenn die Priester das Fleisch verzehrt haben, hat der Darbringer die beruhigende Gewißheit, daß Jehova die Gabe, mittelst deren er vor dem lebengefährdenden Eifer des Heiligen schützende Deckung suchte, und auf welche dieser vernichtende Eifer in Folge der Darbringung der Thiernephesch sich richtete, wirklich so hingenommen hat, daß er selbst nicht mehr in Berührung mit derselben kommen und darum auch von dem Eifer des Heiligen nicht mehr gefährdet werden kann; und damit ist denn auch die Wirkung, welche seine Sündenunreinheit übte, erst vollständig hinweggeschafft; mit dem Object, an welchem, der von ihr herausgeforderte Eifer des Heiligen in Folge der Darbringung allein noch haftete, ist auch dieser selbst schließlich definitiv vertilgt. Der Begriff des Cherem aber findet hier nur in so weit Anwendung, als niemand außer den heiligen Dienern Gottes (auch kein andres Mitglied der Priesterfamilien) dies Fleisch essen, ja auch nur berühren durfte; ferner sofern das Verzehren des Fleisches an heiligem Ort stattfinden und endlich sofern auch das allergeringste Theilchen desselben etwa möglichem menschlichem Genuß entzogen werden mußte, weshalb irdene Gefäße, in welchen es gekocht worden war, zerbrochen, eherne aber aufs sorgfältigste gereinigt werden sollten.

Daß das priesterliche Verzehren des Sündopferfleisches die angegebene Bedeutung hatte, wird augenfällig bestätigt durch die Erzählung Lev. 10, 16 ff. Moses zürnt darüber, daß das Fleisch des Sündopferbocks, dessen Blut nicht in das Heilige gekommen

war, verbrannt und nicht vorschriftsmäßig von den Priestern verzehrt worden ist, und erklärt dabei ausdrücklich: das hochheilige Sündopfer sei den Priestern zum Verzehren zugewiesen, „um hinwegzuschaffen [1]) die Schuld der Gemeinde, um sie schützend zu decken vor Jehova.“ Aaron aber rechtfertigt sich in einer auch Moses zufriedenstellenden Weise damit, daß es doch auch in Jehova's Augen nicht gut sein könnte, wenn er und seine Söhne an demselben Tage, an welchem er in seiner eigenen Familie den vernichtenden Feuereifer des Heiligen hatte erfahren müssen (V. 1 ff.), Sündopferfleisch hätten essen wollen. Das Speisopfer, das doch auch hochheilig ist, hat er ohne Bedenken gegessen; aber das Fleisch, welches dem vernichtenden Eifer des Heiligen verfallen und darum hochheilig ist, scheut er sich, noch an demselben Tage zu essen, an welchem sich dieser vernichtende Eifer gegen sein eigenes Haus gerichtet hat [2]).

Bei den Sündopfern höherer Stufe, deren Blut in das Heilige oder Allerheiligste gebracht wurde, bei denen also eine besondere Capparah der befleckten Gotteswohnung stattfand, wurde mit dem Sündopferfleisch ebenso verfahren, wie mit dem Cherem höheren Grades. Die Verbrennung ist hier, wie dort, Vernichtung durch den Feuereifer Gottes. Außerhalb des Lagers findet sie statt, wie die Steinigung und Verbrennung des zum Cherem gewordenen Achan mit seiner Familie und Habe, und wie sonst die Hinrichtung von Verbrechern außerhalb des Lagers stattfindet; auch kann man vergleichen, daß die Vernichtung des Einzelnen durch Gottes Strafeifer stehend als „Ausrottung aus der Gemeinde“ bezeichnet wird. Nicht im Lager, dem Aufenthaltsort der Gemeinde, soll der Eifer des Heiligen seine vernichtende Energie entfalten; und ohnehin kann nichts von dem, was diesem Eifer verfallen ist, also auch nicht die Asche des Sündopferthiers ohne Gefahr für das

---

1) Diese Bedeutung hat נָשָׂא in Lev. 10, 17 wie in Lev. 16, 22; nicht bedeutet es „die Schuld auf sich nehmen“, „sie tragen“ (gegen Knobel und Keil).

2) Mit Recht weist Keil die Meinung Knobels zurück, Aarons Entschuldigungsgrund bestehe darin, daß sie als über den Tod seiner 2 älteren Söhne Trauernde das heilige Mahl nicht hätten halten können.

Volk im Lager bleiben. Darum wird auch so nachdrücklich betont, daß das ganze Thier, auch das Fell, auch der Mist mitverbrannt werden soll; und darum muß auch der das Verbrennungsgeschäft besorgende Priester vor der Rückkehr in's Lager seine Kleider waschen und sich baden, um ja nichts von dem, was Object des vernichtenden Eifers Jehova's geworden ist, mitzurückzubringen. An einem reinen Ort aber muß die Verbrennung stattfinden, weil sie die Vernichtung durch den Feuereifer des heiligen Gottes darstellt; und der Ort, wo die Altarasche hingebracht wurde, bot sich am natürlichsten dar, weil das vernichtende Feuer des Eifers Gottes nicht wesentlich verschieden ist von dem von ihm ausgegangenen heiligen Feuer, mittelst dessen er die Altargaben entgegennimmt und verzehrt (Lev. 10, 2. Num. 16, 35).

Auf Grund dieser Auffassung des Verfahrens mit dem Sündopferfleisch gewinnt auch der Name des Sündopfers חַטָּאת erst seine volle Bedeutung. Es heißt so, weil, nachdem die Nephesch des Sündopferthiers dargebracht worden ist, der Strafeifer Gottes gegen die Sünde oder die Reaction seiner Heiligkeit gegen die Sündenunreinheit auf dieses Opferthier gerichtet ist, und sich auch bei den Sündopfern höherer Stufe an ihm vernichtend bethätigt. Es ist also selbst gewißermaßen an die Stelle der Sünde getreten [1]).

---

[1]) In der Hauptsache hat schon Ewald (Die Altertümer des Volkes Israel, 3. Ausg., S. 85 ff.) das Verfahren mit dem Sündopferfleisch richtig gedeutet; doch ist seine Darstellung von der abenteuerlichen und dem Alten Testament fremden Vorstellung beherrscht: die Sündenunreinheit sei in Folge der Blutsprengung aus dem Gegenstand, an dem sie haftete, in den Dienst thuenden Priester und in den Leib des Sündopferthiers gefahren. — Meine wiederholten Hindeutungen auf die oben entwickelte Auffassung (Theolog. Literaturblatt 1864, Nr. 2; Lehrbegriff des Hebräerbriefs, Neue Ausgabe, S. XXI f.) sind von den meisten unbeachtet geblieben. Um so erfreulicher war mir, daß Keil schon in der 2. Aufl. seines Commentars zu Lev., S. 45 f. und jetzt auch in der 2. Aufl. seiner Archäologie, S. 247 f. u. 250 ff. unter Verweisung auf dieselben eine in der Hauptsache übereinstimmende Erklärung gegeben hat, wenn ich mir auch manche Details seiner Ausführung nicht aneignen kann.

So haben wir im Sündopferritual doch eine Wahrung der Heiligkeit Gottes durch eine thatsächliche Bekundung ihrer vernichtenden Reaction wider die Sündenunreinheit an dem Opferthiere gefunden. Und daß das stellvertretende Erdulden dieses vernichtenden Eifers zum vollen Vollzug der Capparah miterforderlich ist, dürfen wir daraus folgern, daß nach Lev. 10, 17 auch das priesterliche Essen des Sündopferfleisches den Zweck hat לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם לִפְנֵי י. Doch ist dasselbe, genau genommen, nicht mehr ein Moment der Capparah selbst, die vielmehr in der Darbringung des Sündopferthieres und insbesondere seiner Nephesch besteht, sondern ihre *nothwendige Folge*, und nur als solche die Wirkung der Darbringung des Deckungsmittels mit bedingend.

In Betreff der durch Darbringung eines *Schuldopfers* zu erwirkenden Capparah können wir uns kurz fassen. Auch bei ihr ist die Schutzbedeckung wegen einer in Verirrung begangenen Versündigung erforderlich, und die Wirkung derselben Entlastung von der Sündenschuld und Sicherung gegen den Strafeifer Gottes. Jene Versündigung fällt aber hier nicht unter den Gesichtspunkt beflecktender Unreinheit, sondern unter den des Eingriffs in das Eigentumsrecht. Wie nun auch im Strafrecht der Gedanke maßgebend ist, daß für Verletzung des Eigentumsrechtes durch erhöhte *Wiedererstattung Genugthuung* geleistet, sie so wieder gut gemacht werden muß [1]), und wie mit der Darbringung des Schuldopfers selbst überall, wo es möglich war, Wiedererstattung verbunden ist, so wird auch zur Sicherung gegen Gottes Strafeifer wegen des Eingriffs in das Eigentumsrecht und der Verletzung seiner dieses schützenden Rechtsordnung in dem Schuldopfer eine dem Anspruch der verletzten Rechtsordnung an den Schuldigen genugthuende Opferdarbringung gefordert, wobei der Gedanke der den Rechtsanspruch befriedigenden Abtragung der Schuld sich sowol darin geltend macht, daß der Priester, als Vertreter des Rechts

---

[1]) Vgl. meinen Artikel *Diebstahl* in dem von mir herausgegebenen „Handwörterbuch des biblischen Altertums".

bestimmt, welchen Werth das Opferthier haben muß, als darin, daß das ganze Schuldopferfleisch ausschließlich Jehova zufällt, also hochheilig wird und von den heiligen Dienern Jehova's an heiliger Stätte verzehrt werden muß. Auch hier vollzieht sich in diesem Verzehren die völlige Aneignung der Gabe seitens Jehova's, nur daß es sich dabei nicht um ein dem vernichtenden Eifer des Heiligen verfallenes Object, sondern um eine Gabe handelt, die einen Rechtsanspruch an den Schuldigen befriedigen soll, und auch hier gibt erst die Verzehrung des Opferfleisches durch die Priester dem Schuldigen die volle Beruhigung, daß Gott seine Gabe als Genugthuung für die Rechtsverletzung entgegengenommen hat, und daß so seine Schuld vollständig abgetragen und sein Verhältnis zu Gott ganz wiederhergestellt ist. Es erhellt hieraus, warum beim Schuldopfer regelmäßig nicht speciell das Opferblut, sondern der ganze Schuldopferwidder als das Mittel bezeichnet wird, durch dessen Darbringung die Schutzbedeckung zu erlangen ist. Für den Begriff der Capparah aber haben wir das Ergebnis gewonnen, daß derselbe beim Sündopfer die Reinigung und Wiederherstellung des durch die Sündenunreinheit beeinträchtigten Heiligkeitscharakters für die Darbringer und für das Heiligtum und, wenigstens als nothwendige Folge, ein stellvertretendes Erdulden des Eifers des Heiligen wider die Sündenunreinheit, beim Schuldopfer aber eine den Anspruch des verletzten Rechtes an den Schuldigen befriedigende Genugthuung in sich schließt.

Nunmehr erhebt sich die Frage: gilt es nur für das Sünd- und das Schuldopfer, daß die Schutzbedeckung nicht schon durch die creatürliche Naturbeschaffenheit dessen, der zu Gott nahen will, sondern durch Sündenunreinheit oder Rechtsverletzungen erfordert wird, und daß ihre Wirkung Entlastung von der sonst zu tragenden Schuld, Nachlaß der sonst zu büßenden Strafe, Sicherung gegen den vernichtenden Eifer des heiligen Gottes ist? Begeht man, wie Ritschl meint (Bd. II, S. 199) den Fehler, partem pro toto zu setzen, wenn man jenen Inhalt des Begriffes der Capparah auch da voraussetzt, wo er sonst im Gottesdienst vorkommt, und muß man die Ergebnisse Ritschls, wornach der Begriff an sich

eine viel allgemeinere und wesentlich nur physisch-religiöse Bedeutung hat (vgl. S. 51), wenigstens für diese weitere Anwendung desselben anerkennen? Es ist vor allem die der Brandopferdarbringung und der Blutdarbringung bei dem Friedensopfer, weiterhin dann auch die dem Opferinstitut im ganzen und den aus verschiedenen blutigen und unblutigen Opfern zusammengesetzten Opferhandlungen zugeschriebene Wirkung der Capparah, bei welcher diese allgemeinere Bedeutung des Begriffs anzunehmen wäre, und außerdem etwa noch bei der schützenden Bedeckung, welche die Leviten durch ihre Mittelstellung zwischen dem Heiligtum und dem Volke diesem gewähren.

Hier muß ich aber von vornherein die Voraussetzung Ritschls, nämlich die Vorstellung, daß „die Erhabenheit Gottes" den zum Heiligtum kommenden Israeliten als „geschaffenen Menschen", mit Vernichtung bedroht, als mindestens sehr zweifelhaft in Anspruch nehmen. Daß das Schauen des Angesichts Gottes, der Anblick seiner Herrlichkeit, überhaupt schon die Nähe seiner Person eine vernichtende Wirkung auf die Creatur übt, das ist ja freilich eine vielfach genug bezeugte Vorstellung. Doch wäre es unrichtig, wenn man dabei an eine mit reiner Naturnothwendigkeit erfolgende Wirkung der heiligen Majestät Gottes dächte. Das Alte Testament mit seiner energischen persönlichen Fassung des Gottesbegriffes, macht es immer ganz und gar von dem Willen Gottes abhängig, ob seine Nähe und sein Anblick jene lebenvernichtende Wirkung üben soll oder nicht. Darum haben von Gott besonders Begnadigte sie nicht zu fürchten, immer aber hat sie der Unberufene zu fürchten. — Welches Recht hat man nun, diese Vorstellung, richtig aufgefaßt, auf das gottesdienstliche Nahen Israels zu der Wohnstätte Jehova's anzuwenden? Es ist wahr, die in Lev. 9, 7 angeordnete gottesdienstliche Capparah hat den Zweck, das Volk vor der mit dem Schauen der Herrlichkeit Jehova's (V. 4. 6. 23) verbundenen Gefahr zu schützen; aber hier handelt es sich um eine außerordentliche Manifestation der Gegenwart Jehova's zur sichtlichen Entgegennahme der ersten feierlichen Opfer nach vollendeter Priesterweihe (V. 24). Für gewöhnlich dagegen findet beim gottesdienstlichen Nahen sowol des Volkes, als der Priester ein Schauen

des Angesichts oder der Herrlichkeit Jehova's nicht statt. Freilich ist Jehova persönlich im Allerheiligsten gegenwärtig und es könnte also schon seine, wenn auch nicht sichtbare Gegenwart die ihm Nahenden bedrohen. In der That übt sie auch ihre lebenvernichtende Wirkung auf solche, die des näheren Verkehrs mit dem Heiligen gewürdigt sind, sobald sie sich über die Schranken und Bedingungen hinwegsetzen, durch welche ihre Vollmacht begrenzt ist; ja der Tod ist ihnen dann um so sicherer, weil Gott von ihnen am allermeisten fordert, daß sie in genauer Beobachtung seiner Vorschriften seine heilige Majestät respectiren (Lev. 10, 1 ff. 16, 2. Num. 16, 5). Es ist dann aber immer nicht schon die creatürliche Naturbeschaffenheit, sondern die in dem unbefugten Nahen zu dem Heiligen oder in der eigenwilligen Ueberschreitung der erhaltenen Vollmacht liegende Geringachtung der heiligen Majestät Gottes, was ihnen verderblich wird; und darum wird in solchen Fällen die lebenvernichtende Wirkung auch ausdrücklich dem entbrennenden Zorne Gottes zugeschrieben (vgl. 2 Sam. 6, 7. Num. 1, 53; vgl. 1 Sam. 6, 19 f.). Das gottesdienstliche Nahen sowol der Priester als des Volkes zu der Wohnstätte Jehova's ist aber kein unbefugtes. Wie soll also bei demselben eine schützende Bedeckung gegen die lebenvernichtende Wirkung der Majestät Gottes erforderlich sein, da diese doch ganz von dem Willen Gottes abhängt und nur für die Unberufenen in Folge des wider sie entbrennenden Gotteszorns, nicht aber für die durch Gottes Gnadenwillen Berufenen verderblich ist? Man könnte einwenden: die sich immer wiederholende Erwirkung schützender Bedeckung durch Darbringung von Opfergaben gehört eben mit zu jenen Bedingungen, unter welchen das ordnungsmäßige Nahen der Berufenen zu Gott allein stattfinden darf; daher auch die Forderung: „Ihr sollt nicht leer vor meinem Angesicht erscheinen" (Ex. 23, 15. 34, 20. Deut. 16, 16). Dann könnte allerdings jene Vorstellung einer mit Naturnothwendigkeit erfolgenden vernichtenden Wirkung der Erhabenheit Gottes auf den geschaffenen Menschen, wie sie in abstracto Ex. 33, 20 ausgesprochen ist, hier wenigstens als Voraussetzung im Hintergrund liegen. Allein die Gaben, mit denen das Volk vor Gottes Angesicht erscheinen soll, sind vielmehr mit den Gaben zu-

sammenzustellen, mit denen die Untergebenen vor dem König oder dem Statthalter erscheinen (vgl. z. B. Mal. 1, 8); es sind thatsächliche Ehrenbezeigungen, thatsächliche Anerkennungen des Unterthanenverhältnisses gegenüber dem Gottkönig, aber darum noch keine dem geschaffenen Menschen als solchem nöthige Schutzmittel gegen die vernichtende Macht der göttlichen Majestät. Und da jene rein physisch-religiöse Fassung der Vorstellung in Anwendung auf die Gegenwart Jehova's im Heiligtum sonst nirgends, ja außer Ex. 33, 20 überhaupt nirgends im Alten Testament bestimmt hervortritt, so ist es nicht wahrscheinlich, daß sie sich in der Opferordnung so vielfältig als Voraussetzung geltend machen, daß die Gottesdienstordnung den Israeliten immer wieder und wieder daran erinnert haben soll, er bedürfe bei dem ihm doch gebotenen Erscheinen vor dem Angesicht seines Gottes schon als geschaffener Mensch einer Schutzbedeckung gegen die vernichtende Wirkung der göttlichen Majestät. Was Ritschl (II, 204) in Bezug auf die aaronitischen Priester zugibt, daß sie ohne Besorgnis für ihr Leben dem Angesicht Gottes nahen dürfen, weil sie dazu berufen, und weil sie durch das Opfer ihrer Einweihung geschützt sind, das wird vielmehr — — mutatis mutandis — für alles den göttlichen Vorschriften entsprechende gottesdienstliche Nahen zu dem Heiligtum Geltung haben. Vollends unwahrscheinlich wird jene Voraussetzung Ritschls, wenn man sich den mit ihr zwar nicht ganz unvereinbaren, aber ihr doch gerade gegenüberstehenden, im Gesetz und in den Propheten vielfach und ausdrücklich bezeugten Glauben vergegenwärtigt, daß die in Israels Mitte befindliche irdische Wohnstätte Gottes, also die persönliche Gegenwart Jehova's unter seinem Volk diesem vielmehr eine Bürgschaft des Schutzes, der Sicherheit, des Heiles ist (vgl. S. 29 f.).

Ist so die Voraussetzung der von Ritschl geforderten allgemeineren Fassung des Begriffs der Capparah allermindestens sehr zweifelhaft, so wird diese selbst entschieden abzulehnen sein, wenn sich dieselben oder wenigstens analoge Gesichtspunkte, wie sie sich uns in Bezug auf die durch Sünd- und durch Schuldopfer erwirkte Capparah ergeben haben, auch auf alle sonstige Capparah anwendbar erweisen, um über den Grund, der sie erforderlich macht und über ihre Wirkung befriedigenden Aufschluß zu geben. Daß dabei

nicht, wie bei der speciell die Capparah bezweckenden Opferart, dem Sündopfer, der Begriff vollständig nach allen seinen Momenten sich geltend machen kann, liegt in der Natur der Sache, und hat sich auch schon beim Schuldopfer herausgestellt.

Am augenfälligsten ist die Anwendbarkeit unsrer beim Sündopfer gewonnenen Untersuchungsergebnisse auf die Reinigungs- und Weihecärimonien. Die Aussatzmäler an einem Hause fallen unter den Gesichtspunkt befleckender und entheiligender Sündenunreinheit, bilden also ein Analogon zu der die Heiligtümer befleckenden Sündenunreinheit. Die Verwendung der von Gott vorgeschriebenen Reinigungsmittel hat für das Haus dieselbe Wirkung, wie für das Heiligtum die Besprengung mit dem Sündopferblut; sie dient zur Verdeckung der Sündenunreinheit, und diese wird darum auch geradezu als Entsündigung (חִטֵּא in Lev. 14, 49. 52; vgl. S. 59) bezeichnet, und ihr Erfolg ist die Reinigung (טָהֵר Lev. 14, 53) und damit die Wiederherstellung des Heiligkeitscharakters. — Ebenso ist sündliche Unreinheit der Grund, aus dem der genesene Aussätzige, wie speciell der Capparah durch ein Sündopfer (Lev. 14, 19), so auch derjenigen bedarf, welche durch die sonstigen mit verschiedenen Opferdarbringungen verbundenen Reinigungscärimonien zu bewirken ist, wobei nur in Betreff des Schuldopfers auch das mit in Betracht kommt, daß er im Stande der Unreinheit den Rechten des Gottkönigs an seine Unterthanen nicht zu genügen vermochte; und auch bei ihm ist Reinigung und damit Wiederherstellung des Heiligkeitscharakters die Folge der Capparah (Lev. 14, 18. 20. 29. 31), indem zugleich durch die im Schuldopfer geleistete Genugthuung für jene Rechtsbeeinträchtigung sein Verhältnis zu Gott auch nach dieser Seite hin wieder vollständig hergestellt wird. — Bei der Einweihung der Leviten hat auch die auf den ersten Reinigungsact (Num. 8, 6 f.) folgende Capparah durch Darbringung eines Sünd- und eines Brandopfers den Zweck der Reinigung (Num. 8, 12. 21), nach welcher sie erst durch die Webe Jehova zum besonderen Eigentum übergeben werden können. Auch hier ist es also nicht schon die creatürliche Naturbeschaffenheit für sich, sondern einerseits ihre Sündenunreinheit, anderseits die für ihr näheres Angehörigkeitsverhältnis zu Jehova

und für ihren in stete nähere Berührung mit dem Heiligen bringenden Dienst erforderliche gesteigerte Reinigung von derselben, was sie der besonderen Capparah durch die mit ihrer Weihe verbundenen Opfer bedürftig macht. — Bei der Priesterweihe endlich ist der Zweck der durch sämtliche Weihecärimonien und insbesondere durch das Weiheopfer vollzogenen Capparah, „ihnen die Hände zu füllen, sie zu heiligen" (Ex. 29, 33), d. h. er besteht darin, daß ihnen der höhere Grad von Heiligkeit eigen werden soll, welcher erforderlich ist, um ihnen ein- und für allemal die heiligen Gaben zur Uebermittlung an Jehova in die Hände zu geben. Auch hier ist es nicht schon die creatürliche Naturbeschaffenheit für sich, die sie dieser Capparah bedürftig macht. Die Analogie der mit der Leviteneinweihung verbundenen Capparah und nicht minder die Analogie der mit der Priesterweihe auf's engste verknüpften Altarweihe, bei welcher die Capparah ausdrücklich als Entsündigung bezeichnet ist (vgl. S. 59), beweisen, daß es vielmehr die Sündenunreinheit, der mangelnde, beziehungsweise nicht ausreichende Heiligkeitscharakter ist, was diese Capparah nöthig macht, damit Gottes Nähe den Priestern nicht todbringend werde (Lev. 8, 35). Sollten sie im besonderen Sinne die Jehova Nahen werden und fortwährend amtlich mit dem Heiligen und Allerheiligsten zu thun haben, so bedurften sie einer noch höher gesteigerten Reinigung von der ihnen anhaftenden Sündenunreinheit, als die Leviten, um nicht von dem Eifer des Heiligen vernichtet zu werden. In allen diesen Fällen ist also die Capparah schützende Bedeckung gegen die lebengefährdende Reaction der Heiligkeit Gottes wider menschliche Sündenunreinheit; sie dient hier überall zur Wahrung der Heiligkeit Gottes im Verkehr mit den von Hause aus Unreinen und Unheiligen, und sie wird in um so höherem Maße erforderlich, je näher einer Gott und allem Heiligen zu stehen berufen ist. Hier ist nun wieder einer der augenfälligen Berührungspunkte zwischen der gottesdienstlichen und der außergottesdienstlichen Capparah. Denn dieselben Vorstellungen, welche sich uns hier ergeben haben, liegen, wie wir sahen, auch bei der mit Jesaja's Weihe zum Prophetendienst verbundenen Capparah vor (S. 19 f.). Die Behauptung Ritschls (Bd. II, S. 203), es sei erst ein späterer Gesichtspunkt, daß Jesaja seine Furcht durch

die Gotteserscheinung vernichtet zu werden, mit seiner eigenen Sündhaftigkeit und — was auch hinsichtlich der Priesterweihe Beachtung verdient — mit seiner Zugehörigkeit zu einem sündhaften Volke begründet, können wir somit nicht als eine begründete anerkennen; wie wir denn auch schon nach unsern bisherigen Ergebnissen den Grund, aus welchem nach Lev. 9, 7 das Volk, um die Herrlichkeit Jehova's schauen zu können, der Capparah durch ein Sündopfer bedarf, in seiner Sündenunreinheit zu suchen haben. Es mag noch ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß der Berührung der Lippen Jesaja's mit dem Altarglühstein, bei dem Aussätziggewesenen die Bestreichung mit dem Schuldopferblut und die Bestreichung und Begießung mit dem Jehova übergebenen Oel und ebenso bei der Priesterweihe die Bestreichung mit dem Blut des Weiheopfers und die Besprengung mit demselben Opferblut und Salböl, welches auch zur Entsündigung und Heiligung des Altars gedient hat, entspricht. Auch hier ist es wesentlich die von Gott kraft seines Gnadenwillens einen Verkehr zwischen seinem Volk und ihm selbst zu stiften ausgehende Mittheilung des Heiligkeitscharakters, gleichsam die aufgeprägte Signatur des Heiligen, welche die Verdeckung der Sündenunreinheit bewirkt.

Nur im Vorübergehen erinnern wir daran, daß auch in 2 Chr. 30, 18 der Mangel der gesetzmäßigen levitischen Reinigkeit, und die mit der Theilnahme an dem heiligen Bundesmahle in solchem Zustande verknüpfte Gefahr die Capparah erforderlich macht.

Wie verhält es sich aber mit der schützenden Bedeckung, welche die Brandopferdarbringung, die Darbringung des Blutes bei dem Friedensopfer und das ganze Opferinstitut, sowie das Ganze zusammengesetzter Opferhandlungen, vermöge der darin enthaltenen blutigen Opfer gewähren. Auch hier haben wir keinerlei Anlaß, auf das Gebiet der rein physisch-religiösen Vorstellungen überzugehen; vielmehr haben wir im allgemeinen denselben Bedürfnisgrund und dieselbe Wirkung der Capparah vorauszusetzen, die wir bisher kennen gelernt haben. Brandopfer und Friedensopfer werden ja freilich nicht für sich allein aus den besonderen Anlässen und zu den besonderen Zwecken dargebracht, welche Sünd- und Schuldopfer erfordern, und welche auch dem Begriff der Capparah ein bestimmteres Gepräge und einen reicheren Inhalt

geben. Darum finden wir nur bei dem Sünd- und dem Schuldopfer jene Zusätze על־חטאתו und מחטאתו und die weitere Wirkung, „daß ihnen vergeben wird", „um sie zu reinigen", hinzugefügt. Folgt denn aber daraus wirklich, wie Ritschl (Bd. II, S. 199) meint, daß in allen andern Fällen der Capparah „keine Rücksicht auf Sünde der Opfernden nachweisbar" oder auch nur „zu vermuthen ist"? Zusätze jener Art fehlen regelmäßig auch in den Anordnungen über *die Sündopfer*, welche an den Jahresfesten darzubringen waren, und in den Berichten über diejenigen, welche sonst bei größeren Opferfeiern den grundlegenden Anfang machen. Und doch werden wir bei ihnen keinen andersartigen Bedürfnisgrund und Zweck der Capparah voraussetzen dürfen, als bei andern Sündopfern; nur daß es sich dabei weder um bestimmte einzelne Sünden und Unreinigkeiten, noch um die Gesamtheit aller das Jahr über vorgekommenen Sünden und Unreinigkeiten, sondern nur um die Sündenunreinheit *im allgemeinen* handelt. Wenn nun das Brandopfer nicht selten als Ergänzung oder als Steigerung des Sündopfers mit diesem verbunden wird, um dessen besonderen Zweck vollständig zu erreichen, wenn also in diesen Fällen ohne alle Frage die Capparah, an welcher die Brandopferdarbringung betheiligt ist, durch Sündenunreinheit erfordert, und Schutz vor dem gefährdenden Eifer des heiligen Gottes wider dieselbe ihr Zweck ist, wenn ferner *außerhalb der gesetzlichen Opferordnung* das Brandopfer auch für sich allein, oder mit dem Friedensopfer verbunden zu dem besonderen Zweck dargebracht wird, in Bezug auf bestimmte Versündigungen der Gnade Gottes theilhaftig zu werden (vgl. S. 48f.), so wird auch die schützende Bedeckung, welche nach Lev. 1, 4 der Brandopferdarbringung für sich allein eigen ist, dem Opfernden aus der *allgemeinen* Rücksicht auf seine Sündenunreinheit und auf den in Folge derselben vorhandenen Mangel an Heiligkeit nöthig sein und gewährt werden; und bei der besonderen Bedeutung, welche das Blut als Hauptmittel der schützenden Bedeckung auch beim Brandopfer hat, werden wir sagen dürfen, daß die Schwenkung des Blutes an den Altar rücksichtlich dieser dem Brandopfer für sich allein eigenen allgemeineren Schutzbedeckung des Opfernden wegen seines sündhaften, unheiligen Zustandes dieselbe Stelle im

6*

Brandopferritual einnimmt, welche in größeren Opferfeiern, namentlich bei den Festopfern, das besondere Sündopfer hat. Nunmehr wird aber auch nicht mehr in Zweifel gezogen werden, daß für die schützende Bedeckung, welche der Blutanschwenkung beim Friedensopfer und welche dem Opferinstitut oder einer zusammengesetzten Opferhandlung im ganzen zugeschrieben wird, dieselben Gesichtspunkte Geltung haben; und in letzterer Beziehung bietet die Stelle 1 Sam. 3, 14 noch eine ausdrückliche Bestätigung, sofern sie bestimmt voraussetzt, daß es sich überhaupt bei der im Opferinstitut dargebotenen Schutzbedeckung um Sünde und Sicherung vor den Strafen und Folgen der Sünde handelt.

Bei alledem wollen wir aber nicht behaupten, daß bei der nicht durch Sünd- und Schuldopfer vollzogenen gottesdienstlichen Capparah „die Rücksicht auf die Sünde der Opfernden“ überall klar und bestimmt sich geltend mache, und nicht in Abrede stellen, daß der Begriff der schützenden Bedeckung wirklich manchmal eine gewisse Verallgemeinerung erfährt, wobei seine Beziehung auf Sünde und Schuld nur noch eine entfernte und mittelbare, und sein ethischer Gehalt mehr oder weniger verkümmert ist. Aber auch dann gilt die Schutzbedeckung nicht der lebenvernichtenden Wirkung, welche die Erhabenheit Gottes naturnothwendigerweise auf den geschaffenen Menschen übt, sondern — ganz im Gegentheil — der von dem Zorne Gottes drohenden Gefahr, möge dieselbe in der Möglichkeit von dem über andre ergehenden vernichtenden Gotteszorn mitbetroffen zu werden oder in der, durch unberufenes Nahen zu Gott den Zorn des Heiligen zu erregen, begründet sein oder irgend einer andern, in ihren Motiven für uns nicht recht klaren Besorgnis vor göttlichen Plagen vorhanden zu sein scheinen. Den ersten dieser drei Fälle finden wir Ex. 12, 13f., wo das an die Thürpfosten und Schwellen der Häuser gestrichene Blut des Passahopfers, als Zeichen der Angehörigkeit an Jehova (vgl. Hes. 9, 4. 6) und als Heiligungsmittel der Häuser die Israeliten vor der Gefahr schützt, von dem über die Aegypter ergehenden Gerichte mitbetroffen zu werden, wenn anders hier überhaupt eine Capparah anerkannt wird (der Ausdruck כִּפֶּר ist allerdings nicht gebraucht). Den zweiten Fall finden wir Num. 8, 19 vgl. Num. 1, 53, wornach die

Mittelstellung der Leviten zwischen dem Volk und dem Heiligtum jenem zu schützender Bedeckung dient nicht gegen die Gefahr, mit welcher die lebenvernichtende Gegenwart Gottes sie als geschaffene Menschen bedroht (Ritschl, Bd. II, S. 205), sondern gegen die Gefahr durch unbefugtes Nahen zum Heiligtum seinen Zorn zu erregen (vgl. S. 40 f.). Den dritten Fall endlich, die Ex. 30, 11 ff. angeordnete und Num. 31, 50 vorkommende, nicht durch Opfer bewirkte Capparah haben wir schon früher näher erörtert (S. 27 ff.). Der Umstand, daß, wenn der ethische Gehalt des Begriffs der Capparah sich weniger geltend macht, nur um so bestimmter der Zweck an den Tag tritt, vor dem Zorn Gottes und vor den von ihm verhängten Plagen gesichert zu werden, ist noch ein starkes Zeugnis gegen die von Ritschl angenommene Bedeutung des Begriffs.

Es bleibt noch übrig, aus unserm Ergebnisse einige Schlußfolgerungen zu ziehen zur Berichtigung verschiedener Urtheile und Ausführungen Ritschls. Die Sept. gibt bekanntlich das hebr. כפר in der Regel mit *ἐξιλάσκεσθαι* wieder [1]), mit folgendem *περί* (selten *ὑπέρ*; vgl. Ez. 45, 17 und dazu 2 Chr. 30, 18) in Bezug auf die Personen, denen Schutzbedeckung zu Theil wird und ebenfalls mit *περί* oder mit *ἀπό* in Bezug auf die Sünden; sind die Heiligtümer Object des כפר, so können sie im Accus. mit *ἐξιλάσκεσθαι* verbunden werden (Lev. 16, 16. 20. 33. Ez. 43, 20. 26. 45, 20), und entsprechend ist auch das Land in Num. 35, 33 Subject des in passiver Bedeutung gebrauchten *ἐξιλάσκεσθαι*, woneben als solches aber auch Deut. 21, 8 das unschuldig vergossene Blut und 1 Sam. 3, 14 die Sünde selbst (vgl. Dan. 9, 24) vorkommt. Auch das Nomen כִּפֻּרִים ist meist mit *ἱλασμός* oder *ἐξιλασμός* übersetzt. Wenn nun auch *ἐξιλάσκεσθαι* nie geradezu bedeutet „Gott gnädig [für sich] stimmen, ihn versöhnen“ [2]), so hat

---

[1]) Nur in einzelnen Stellen ist dafür *ἁγιάζειν* (Ex. 29, 33. 36) oder *καθαρίζειν* (Ex. 29, 37. Lev. 16, 20 vgl. *τοῦ καθαρισμοῦ* Ex. 30, 10 und *ἐκκαθαριεῖ* Deut. 32, 43) gebraucht, was — wie unsre Ausführungen über die betreffenden Stellen gezeigt haben werden — ein ebenso sachgemäßer Ersatz ist, wie der entsprechende, welcher schon S. 15 Anm. 3 erwähnt wurde.

[2]) Vgl. S. 12, Anm. 1 u. 2, und S. 15, Anm. 1.

das Verbum doch gemäß der Etymologie und Construction meist den Sinn: „Versöhnung d. h. Selbstbegütigung Gottes erwirken in Betreff einer Person oder einer Versündigung"; ist das Heiligtum oder das Land Object, so hat es die modificirte Bedeutung: „in solchen Zustand versetzen, daß die Selbstbegütigung Gottes eintreten kann" oder „daß Gottes Ungnade nicht mehr erregt wird"; und nur eine andre Anwendung dieser selben Bedeutung findet in den seltenen [1]) Fällen statt, wo das unschuldig vergossene Blut oder die Sünde das Object ist; auch da bedeutet ἐξιλάσκεσθαι eine Wirkung auf die „Sünde üben, in Folge deren sie aufhört, Gottes Ungnade zu erregen", was denn so viel ist als expiare. Immer aber liegt in dem Ausdruck eine Beziehung auf eine dem Vollzug der Capparah vorausgehende Ungnade, auf einen Zorn Gottes und und auf ein durch ihren Vollzug bedingtes Aufhören dieses Zorns, eine Wiederzuwendung der Gnade, eine Versöhnung. — Es begreift sich, daß Ritschl (Bd. II, S. 209) von einer solchen Uebersetzung urtheilen mußte, sie habe den wahren Sinn des hebräischen Ausdrucks mehr verhüllt, als zugänglich gemacht. Denn nach ihm ist es ja ein grober Fehler, wenn man die Bedeckung der im Bunde mit Gott stehenden Israeliten durch die Opferhandlungen auf den Schutz vor dem göttlichen Zorn bezieht. Auf Grund unsrer Untersuchungsergebnisse wird man dagegen jene Wiedergabe des hebräischen Terminus nur zutreffend finden können. Es ist freilich wahr, daß man weder jede Reaction der Heiligkeit Gottes gegen Sündenunreinheit noch jede strafende oder gar nur züchtigende Thätigkeit Gottes unter den biblischen Begriff des Zornes Gottes bringen darf. Denn dieser ist zwar kein Act (Ritschl, Bd. II, S. 124), wol aber ein Affect (Bd. II, S. 126), der übrigens manchmal als Stimmung andauert und nicht nothwendig sofort sich bethätigt, und zwar ein aus Gottes Haß gegen das

---

[1]) Die, wie es scheint, auf der Bemerkung Hofmanns (Schriftbeweis II, 1. S. 339) fußende Angabe, die LXX gebe die Formel „die Sünde bedecken" überwiegend durch ἐξιλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας wieder (Ritschl, Bd. II, S. 209), ist unrichtig (vgl. vielmehr S. 15, Anm. 3); und ganz falsch ist die auch von Delitzsch (Hebr.-Br., S. 95 Anm.) wiederholte Angabe Hofmanns, daß das transitiv gebrauchte ἐξιλάσκεσθαι auch den Sünder zum Object habe.

Böse entspringender Affect, in welchem sich sein strafender Eifer einseitig, d. h. ohne Milderung und Zügelung durch seine Gnade, und daher lebenvernichtend bethätigt. Dieser Begriff des Zornes Gottes ist allerdings auf den Eifer des Heiligen wider alle in seiner Nähe befindliche Sündenunreinheit und auf die von ihm drohenden Strafen, vor welchen die gottesdienstliche Capparah schützt, nicht anwendbar. Immerhin wird aber auch der Eifer des Heiligen, wenn er den ihm unberufen Nahenden trifft, ausdrücklich unter den Begriff des entbrennenden Gotteszorns gestellt (2 Sam. 6, 7. Num. 1, 53). Und auch sofern er nur gegen die in Gottes Nähe befindliche Unreinheit sich richtet, würde er ohne die Capparah, wie der Zorn, vernichtend wirken, was ja auch bei den Sündopfern höherer Stufe in der Verbrennung des Fleisches seine Darstellung findet. Anderseits setzt der Begriff ἐξιλάσκεσθαι nicht nothwendig den Gotteszorn nach seinem vollen Begriff als zuvor vorhanden voraus, sondern nur Ungnade, deren Grund gehoben werden muß, um ein ungestörtes und ungetrübtes Gemeinschaftsverhältnis mit Gott herzustellen; und diese ist allemal in irgend einem Maße vorhanden gedacht, wo die gottesdienstliche Capparah erforderlich ist. Und selbst wenn Ritschl mit seiner physisch-religiösen Verallgemeinerung des Begriffs der Capparah sonst im Rechte wäre, müßte er wenigstens bezüglich des Sünd- und Schuldopfers, also weitaus für die meisten Fälle, in welchen der Begriff vorkommt, das Zutreffende der LXX-Uebersetzung zugestehen.

Nun werden auch Ritschls Einwendungen gegen die deutsche Wiedergabe des hebräischen Ausdrucks durch das Wort sühnen, versühnen und seine Behauptung, der Gebrauch desselben diene nur dazu, Verwirrung zu stiften (Bd. II, S. 200), von selbst als nichtig sich darstellen. Sünen, ursprünglich eins mit sönen (söhnen, versöhnen) bedeutet von Hause aus „wieder recht machen, das rechte Verhältnis wieder herstellen, ausgleichen", sei es durch Urtheilsspruch (sônan althochdeutsch = Urtheil sprechen, richten), sei es durch das Erdulden der der Schuld entsprechenden Strafe („der Verbrecher sühnt seine Schuld"), sei es durch Friedenstiftung („Sühneversuch"), sei es sonst durch einseitige oder gegenseitige oder durch einen dritten bewirkte Begütigung, Zufriedenstellung oder Genugthuung („ver-

söhnen, sich versöhnen"). So ist nun sünen oder sönen auf das Verhältnis zu Gott angewendet auch zunächst so viel als „das durch die Sünde gestörte Verhältnis wiederherstellen", also wesentlich gleichbedeutend mit *ἱλάσκεσθαι;* unsern Untersuchungsergebnissen gemäß kann man demnach das hebr. כִּפֵּר mit folgendem עַל־ der Person ganz gut statt durch „einen bedecken" mit „einen sühnen" oder „einen versöhnen", d. h. ihn durch Abwendung der göttlichen Ungnade wieder in das rechte Verhältnis zu Gott setzen, ihn mit Gott einigen, wiedergeben; ja es ist damit der religiöse Gehalt des Begriffes deutlicher und bestimmter ausgedrückt, als durch die wörtliche Uebertragung. Wenn ferner der heutige theologische Sprachgebrauch neben dem Versöhnen des Sünders von dem Sühnen oder Versühnen der Sünde spricht, ja sich mit einer gewissen Vorliebe dieser in der Bibel seltenen Ausdrucksweise bedient, so wird ja allerdings die Vorstellung von stellvertretendem Strafvollzug oft genug in unrichtiger Weise mit dem Ausdruck verknüpft, indem er ohne weiteres gemäß jenem „der Verbrecher sühnt seine Schuld" verstanden wird [1]); aber an sich hat der dem *ἐξιλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας* analoge Ausdruck doch nur die Bedeutung: „die Sünde in Bezug auf ihre das Verhältnis zu Gott störende Wirkung ausgleichen, so mit ihr verfahren, daß sie kein gegensätzliches Verhältnis zu Gott mehr begründet". Und wenn dabei das Sprachbewußtsein mit dem Wort die Vorstellung verknüpft, daß in Folge der Sühne objectiv und auch für Gott selbst eine Aenderung des bisherigen Verhältnisses eintritt, wiewol es in letzter Beziehung Gott selbst ist, dessen sündenvergebende Gnade die Veranstaltung der Sühne getroffen hat, ja auch wenn sich mit dem Wort die Vorstellung verknüpft, daß die volle Sündenvergebung irgendwie von einem in der Sühne liegenden stellvertretenden Erfahren des Strafeifers Gottes wider die Sünde, oder einer geleisteten Genugthuung bedingt sei, so ist das unsern Untersuchungsergebnissen über den Begriff der Capparah ganz angemessen.

Wichtiger ist uns, daß Ritschls Auseinanderreißung der gottes-

[1]) In unrichtiger Weise; denn die Sühne im alttestamentlichen Opfercultus, wie auch die von Christus vollzogene Sühne wirken nicht gemäß der Rechtsordnung, sondern gemäß der Gnadenordnung Gottes.

dienstlichen und der außergottesdienstlichen Verwendung des Begriffs כִּפֶּר sich als unberechtigt erwiesen hat. Trotz des wirklich vorhandenen Unterschiedes sowol in dem Inhalt des Begriffs, als in den mit ihm verknüpften, auch im Sprachgebrauche ausgeprägten Vorstellungen, bleibt in beiden Verwendungsweisen der Kern desselben so gleichartig, daß sich die Bedeutung, welche er sonst hat, unmittelbar aus derjenigen, welche ihm in der Gottesdienstordnung eigen ist, entwickeln konnte. Auch in der letzteren hat er ethisch-religiösen Charakter; auch in ihr ist ihm die Beziehung auf Sünde und auf die Gegenwirkung der Heiligkeit oder des Strafeifers Gottes gegen die Sünde wesentlich; auch in ihr kommt die sündenvergebende Gnade Gottes nicht einseitig zur Offenbarung und Wirksamkeit: vielmehr ist es eben die Sühne, als Bedingung des Empfanges der Sündenvergebung, in welcher auch der Gegensatz des Heiligen wider alle Sündenunreinheit, sein Strafeifer, seine Gegenwirkung wider jede Antastung seiner Rechtsordnung sich kundgibt. Was die gottesdienstliche Sühne nöthig macht, das ist freilich nicht die Bundbrüchigkeit und der durch sie erregte, Vernichtung drohende Gotteszorn, wol aber die Sünde, sei es Sündhaftigkeit im allgemeinen, sei es eine einzelne schwerere Sündenunreinheit oder Rechtsverletzung, die noch unter den Gesichtspunkt der Verirrung fällt, sei es die ganze Menge aller einzelnen, das Jahr über vorgekommenen Sünden und Unreinigkeiten, und die dadurch herausgeforderte Gegenwirkung des seine Heiligkeit oder auch seine Rechtsordnung wahrenden Gottes. Die gottesdienstliche Sühne bewirkt allerdings nicht Zurückwendung des vernichtenden Gotteszorns; nur mittelbarerweise ist sie auch Schutz vor ihm, sofern sie gegen die Möglichkeit sichert, daß er entbrenne; aber doch erfolgt durch sie eine objective Aenderung des gestört gewesenen Verhältnisses zu Gott und zwar auch für Gott selbst; und auch jene Gegenwirkung des Heiligen gegen die Sündenunreinheit, vor welcher sie schützt, könnte unter Umständen lebenvernichtend sein und das Bundesverhältnis ganz aufheben. Wie ferner in Fällen der Bundbrüchigkeit die Vergebung und Aufhebung der Strafe in der Regel erst eintritt, nachdem Gottes vernichtender Zorn die Schuldigen in größerem oder geringerem Umfang und längere oder

kürzere Zeit getroffen hat, wie ferner Blutschuld nach Gottes Rechtsordnung durch die an dem Schuldigen vollstreckte Todesstrafe, und falls dies nicht möglich ist, nach Gottes Gnadenordnung wenigstens nicht ohne den Vollzug einer poena vicaria für Land und Volk gesühnt wird, so fehlt auch der gottesdienstlichen Sühne auf ihren Höhepunkten keineswegs ein stellvertretendes Erleiden des vernichtenden Eifers des Heiligen wider die Sündenunreinheit; und auch die beim Schuldopfer geleistete Genugthuung steht in einer gewissen Analogie mit den für Verletzungen des Eigentumsrechts bestimmten Strafen. An die auf jenen Höhepunkten der gottesdienstlichen Sühne mit der Capparah der Heiligtümer verbundene Vorstellung knüpft selbst die Vorstellungs f o r m an, in welche sich die Idee der Sühne im außergottesdienstlichen Sprachgebrauch zu kleiden pflegt: die Vorstellung eines Verdeckens der Sündenschuld. — Wenn endlich in der gottesdienstlichen Sühne stets der Priester, sonst dagegen in der Regel Gott selbst Subject des כפר ist, so ist es dort der Priester doch auch nur kraft seiner Erwählung zum heiligen Vertreter des Volks vor Gott und kraft des erhaltenen göttlichen Auftrags. Und wie er nach der ein= und für allemal festgestellten gottesdienstlichen Gnadenordnung Sühne vollzieht, so vollziehen sie auch nach Gottes feststehender Rechtsordnung im Fall der Blutschuld die gesetzlichen Vollstrecker der Todesstrafe. Daß sonst die Verdeckung der Sündenschuld unmittelbar als des sündenvergebenden Gottes eigene That gedacht, und daß in der Regel auch nicht, wie bei der gottesdienstlichen Sühne, ein Sühnmittel genannt, überhaupt jene That nicht näher als concrete Sühnhandlung vorstellig gemacht wird, das ist die einfache Folge der Uebertragung des Begriffs auf solche Sündenschuld, für welche es nach der Gottesdienstordnung keine Sühne gibt. Ueberhaupt dürfen wir abschließend sagen: der gottesdienstliche Begriff der Capparah hat im prophetischen und dichterischen Sprachgebrauch wesentlich nur d i e Modificationen erfahren, welche mit seiner Anwendung auf nach dem Gesetz unsühnbare Sünden, namentlich auf treulose Bundbrüchigkeit nothwendig verbunden waren.

Auf das Gebiet des Neuen Testamentes können wir Ritschl für diesmal nicht folgen. Selbstverständlich gewinnen viele neutesta=

mentliche Aussagen über die Bedeutung und Wirkung des Opfertodes oder des Blutes Christi für uns eine andere Bedeutung, als Ritschl ihnen geben will. Wir begnügen uns aber hier, nur noch zwei Bemerkungen beizufügen. Tritt für die neutestamentlichen Schriftsteller die Heilswirkung des Todes Christi unter den Gesichtspunkt der Opfersühne, so handelt es sich dabei um Sühnung von Sünden, die über den Bereich der nach der alttestamentlichen Gottesdienstordnung sühnbaren weit hinaus liegen. Nothwendig mußten sie daher auch die Idee der Opfersühne mit denjenigen Vorstellungen bereichern, welche sich schon im A. T. selbst mit dem Begriff der Sühne in seiner Anwendung auf Sünden treuloser Bundbrüchigkeit verbunden hatten. Schon darum bedarf der Verf. des Hebräerbriefes, wenn er den Zweck des hohepriesterlichen Amtes Christi in das *ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ* setzt (Hebr. 2, 17), und damit die in den prophetischen Büchern und in den Psalmen von der göttlichen Sündenvergebung gebrauchte Ausdrucksweise auf die Wirkung des Versöhnungsopfers anwendet, der Entschuldigung nicht, mit der Ritschl (Bd. II, S. 209) dem „des Hebräischen unkundigen Juden" den Mangel an richtigem Verständnis der alttestamentlichen Formel nachsehen will. Ueberdies geben jene Worte — wie wir gesehen haben — nur einer Vorstellung bestimmten Ausdruck, die auch schon mit der hohepriesterlichen Capparah der Heiligtümer wirklich verbunden, wenn auch nirgends geradezu ausgesprochen war. Ueberhaupt wird aus unseren Ausführungen ersehen werden können, welch volles und tiefes Verständnis der alttestamentlichen Opfersühne der von dem Verf. des Hebräerbriefes durchgeführten typischen Parallelisirung des Versöhnungsopfers mit dem Heilswerk Christi, namentlich auch der Vorstellung einer Reinigung des himmlischen Heiligtums und ihrer unauflöslichen Verbindung mit der Entsündigung des Gottesvolkes und der Parallele zwischen der Verbrennung des Sündopferfleisches außerhalb des Lagers mit dem Leiden Christi außerhalb des Thores (Hebr. 13, 10 ff.) zu Grnnde liegt. — Daß aber von dem Terminus *ἱλάσκεσθαι* im N. T. so selten (vgl. noch 1 Joh. 2, 2. 4, 10) und von Paulus insbesondere nur einmal (Röm. 3, 25) und auch da nicht einmal direct Gebrauch gemacht wird, hat vielleicht nur darin seinen Grund, daß in Anbetracht des gemein-

griechischen Gebrauchs des Verbums der hellenistische der LXX zumal für Heidenchristen, immer etwas undeutliches und misverständliches hatte. Doch könnte es auch damit zusammenhängen, daß in der neutestamentlichen und besonders paulinischen Betrachtung des Heilswerkes Christi in der Gottesidee neben der Gnade weniger die Heiligkeit, mit welcher der Begriff der Sühne (zwar nicht hinsichtlich des griechischen Ausdrucks, wol aber in fast allen damit verbundenen alttestamentlichen Vorstellungen) von Hause aus verknüpft ist, als die Gerechtigkeit Gottes, mit welcher derselbe im A. T. in keiner unmittelbaren Beziehung steht, das vorwiegend maßgebende Moment ist. Was aber auch der Grund sein möge, das ist gewiß, daß troß des seltenen Gebrauchs des Terminus die einzelnen Vorstellungen, welche seinen Begriffsinhalt bilden, in anderer Ausprägung [1]) und anderer Verknüpfung überall in der neutestamentlichen Anschauung von dem Heilswerke Christi sich geltend machen. Und dies gilt auch — um dies schließlich noch zu bemerken — von jenem *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* Röm. 3, 25. 26 (vgl. Ritschl, Bd. II, S. 172 ff. 216 ff.). Denn der alttestamentliche und überhaupt biblische Begriff der *Gerechtigkeit* Gottes ist zwar allerdings nicht der der Strafgerechtigkeit (wiewol Ritschl diesen nach Diestels Vorgang allzu sehr davon ablöst), aber auch nicht bloß der des „dem Heile der Gläubigen entsprechenden folgerechten Verfahrens" (Ritschl, Bd. II, S. 117. 172) oder „der Folgerichtigkeit, mit der Gott das bundestreue Volk seiner Bestimmung entgegenführt" (Bd. II, S. 110), so daß er im wesentlichen mit dem Begriff der Treue zusammenfiele; vielmehr constituirt erst das den biblischen Begriff der Gerechtigkeit, daß Gottes das Heil seines Volkes und der einzelnen Frommen bezweckendes Verhalten nicht bloß mit seiner Liebesgesinnung, sondern auch mit seinem das Gute energisch fordernden und wider das Böse energisch reagirenden Willen (samt allem was daraus folgt) im Einklang steht. Erst unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, heißt, was sonst Gnade und Treue ist, Gerechtigkeit.

---

[1]) Unter andrem auch in Verbindung mit den schon in der LXX dafür gebrauchten Begriffen *ἁγιάζειν* und *καθαρίζειν*.

2.

Staat, Recht und Kirche in der evangelischen Ethik.

Von

J. Köstlin.

Erster Artikel.

Historisches und Kritisches: biblische Aussagen, reformatorische Lehren und neuere Theorien.

Zu neuen Erörterungen über den Staat und namentlich sein Verhältnis zur Kirche liegen, wie jedermann sieht, in der Gegenwart die reichsten Anlässe und dringendsten Antriebe für die Theologie vor. So weit immer die Kirche das Bedürfnis fühlt, sich selbst auszugestalten oder auch nur ihre eigene Existenz zu sichern, sieht sie sich vor allem durch die Stellung bedingt, welche der Staat zu ihr einnimmt, und durch die Ansprüche, welche er mit Bezug auf das ganze sittliche Gemeinleben erhebt. Ungemein verschiedene Anschauungen haben sich darüber im Verlauf kurzer Zeit ja innerhalb eines und desselben Zeitabschnitts eröffnet: einerseits die Aussicht auf eine Sonderung der beiden Mächte, bei der jede neben der anderen einem von Gott ihr zugetheilten eigentümlichen Beruf nachkommen sollte, anderseits eine solche Darstellung des staatlichen Organismus, seiner Machtfülle und höchsten Autorität, bei welcher jedes andere menschliche Gemeinwesen, auch jedes religiöse, keinen Raum mehr neben, sondern nur noch in und unter ihm scheint finden zu können. Zugleich ist die Frage, wie theils der Staat, theils die Kirche zu den gegenwärtigen Nothständen und Problemen des socialen Lebens, der materiellen Arbeit, des Eigentums u. s. w. sich zu stellen habe, auch der theologischen Wissenschaft nahe gerückt. Der Frage, wie weit in dieser Hinsicht die Rechte und Pflichten des Staates seinen einzelnen Bürgern gegenüber reichen, welche

Berechtigung mit Bezug hierauf die socialistischen und communistischen Ansprüche haben und wie hierüber etwa speciell vom christlichen Standpunkt aus zu urtheilen sei, wird auch eine theologische Ethik sich nicht mehr entziehen dürfen.

Es ist aber hier nicht meine Absicht, die praktischen Fragen der Gegenwart, an die ich hiemit erinnert habe, sofort speciell zu besprechen. Sollte dies in wissenschaftlicher Weise geschehen, so müßte dazu ein bestimmter Begriff des Staates wie der Kirche und eine in sich begründete und abgegrenzte Bestimmung seiner Aufgabe zu Grunde gelegt werden. Gerade in dieser Hinsicht aber scheint mir die ganze neuere theologische Ethik in den verschiedenartigen Aussagen ihrer Vertreter noch durchweg gar mangelhaft und unsicher zu sein. Bei den praktischen Fragen, welche die Zeit an uns stellt, wird es sich gar nicht bloß und nicht zuerst darum handeln, aus sicher festgestellten Principien die Antwort zu gewinnen, sondern vielmehr darum, sich über diese Principien selbst erst klarer zu werden. Concrete Zeitfragen sind in solchen Fällen eine dringende Mahnung an die Wissenschaft, etwas zu leisten, was sie auch abgesehen von jenen schon hätte leisten sollen, bisher aber noch allzu sehr versäumt hatte. Wol ist in der neueren Zeit aus Anlaß großer Zeitereignisse, Bewegungen und Gefahren ein anderer mit der Lehre vom Staat auf's engste zusammenhängender Punkt von manchen theologischen Ethikern mit Vorliebe und Eifer behandelt worden: die Bedeutung der Obrigkeit, ihr Ursprung und ihre Autorität, die Pflicht des Gehorsams gegen sie u. s. w. Allein jener allgemeinen Aufgabe mit Bezug auf Wesen, Gebiet, Zweck des Staates hat man dabei gewiß noch nicht genügt, ist der Mahnung, die dort schon an die Ethik erging, noch nicht genug nachgekommen.

Daß die neueren Darstellungen der Ethik an solchen Mängeln leiden, wird man vollends nicht in Abrede ziehen können, wenn man einen mit dem Staatsbegriff jedenfalls unablösbar verbundenen Begriff, nämlich den des Rechtes, in's Auge faßt. Denn um eine Gemeinschaft des Rechtes und eine Handhabung des Rechtes handelt sich's ja jeden Falls im Staat, so viel man auch darüber streiten mag, ob der Staat wesentlich nur als Rechtsstaat aufgefaßt werden sollte. Wenn wir uns aber über das Wesen des Rechtes, über

das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit und weiter über die Anwendung des Rechtes im Gebiete des religiösen Lebens oder der Kirche aufklären wollen, — wie wenig präcise Antworten erhalten wir darüber auch in sonst guten und umfangreichen christlichen Ethiken, ja wie manche läßt uns da völlig im Stiche! Es könnte auch scheinen, als ob wir es hier mit einem Begriffe zu thun hätten, dessen Inhalt mit dem einer christlichen, evangelischen Sittenlehre sich schwer vertrüge. Steht nicht dem Rechte, nach welchem jeder das Seinige zu fordern hat, die Liebe, dieses Grundprincip des christlich-sittlichen Lebens, und dem Zwange, welcher mit der Geltung des Rechts sich verbindet, die christliche Freiheit entgegen? Von Hundeshagen [1]) und Köhler [2]) ist neuerdings wiederholt an eine Aeußerung des Juristen Merkel erinnert worden, daß durch die ganze deutsche evangelische Kirche ein Zug der Abneigung gegen das formale Recht und dessen scharf mathematische Gestalten gehe. Steckte nicht auch in Luthers Scheltworten wider die Juristen eine gewisse Abneigung gegen das Recht selbst? Und doch werden wir nimmermehr jenen Zusammenhang des Rechtes mit der Idee und dem Bestand des Staates lösen können, und gerade eine evangelische Ethik muß besonders darauf bedacht sein, dem Staat und dem in ihm aufgerichteten Rechte seine gebürende hohe Stellung unter den von Gott gestifteten sittlichen Lebensordnungen anzuweisen, wie ja auch gerade Luther um die Anerkennung der weltlichen Gewalt ein ganz besonderes Verdienst sich erworben hat.

I. Biblische Aussagen.

Häufig nun meinten christliche Ethiker, die richtigen Grundsätze über den Staat einfach aus den bekannten neutestamentlichen Stellen ableiten zu können. Und gewiß muß ja auch in diesem Stück das Wort der Schrift Norm für uns sein. Allein jene Aussagen für sich geben uns doch keineswegs schon die erforderliche Bestimmtheit, Klarheit und Begründung. Sie stehen vereinzelt da,

---

[1]) Hundeshagen, Ausgewählte kleinere Schriften 2c., Abth. II, S. 612.
[2]) K. Köhler, Luther und die Juristen (Gotha 1873), S. 145.

und sie bedürfen selbst erst noch der Erklärung. Recht bedeutungsvoll und fruchtbar werden sie nur für den werden, der auch schon aus Wort und Geist der gesamten christlichen Offenbarung heraus und auf Grund einer umfassenden Betrachtung des gesamten christlichen Bewußtseins und Lebens sich zusammenhängende Ideen von den sittlichen Ordnungen überhaupt entworfen hat und eben in diesem Zusammenhang nun auch den Inhalt jener zu verstehen und anzuwenden weiß. Nimmt man dagegen jene für sich, so bleiben gar verschiedenartige Auffassungen und Deutungen mit Bezug auf die wichtigsten Punkte möglich und eine Menge dringender Fragen unerledigt.

Man geht bei Erörterungen über Kirche und Staat auf jene Mahnung des Herrn zurück, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers, und Gotte, was Gottes sei. In ihr liegt ja auch gleich für den ersten Blick jeden Falls so viel enthalten, daß das eine und das andere einestheils von einander zu unterscheiden sei, anderentheils sich wohl mit einander vertrage. Mit Recht sieht man darin ferner einen Gegensatz gegen die bis dahin herrschenden theokratischen Vorstellungen der Juden. Faßt man endlich das Wort in seinem Zusammenhang mit den durch die christliche Offenbarung kund und klar gewordenen sittlichen Principien überhaupt, so dürfen wir schließlich die ganze Beantwortung jener Frage an dasselbe anknüpfen. Allein direct redet es doch noch nicht einmal vom Staat oder von der Obrigkeit im allgemeinen, sondern nur von dem Herrscher, unter welchem das Judenvolk damals factisch stand. Es sagt vom Umfang und Zweck seiner Herrschaft nichts aus, — außer daß ihm die Steuer gebüre. Es erklärt ebenso wenig, was im Unterschied hievon das Gottes Seiende bedeuten solle. Wer etwa erklären wollte, daß alle äußeren Handlungen und Güter des Lebens schlechthin unter der Botmäßigkeit des Kaisers oder des Staates nach Gottes eigenem Willen stehen und Gott nur die innerliche Gesinnung als das ihm eigentümlich zukommende Gebiet sich vorbehalte, der könnte durch den Wortlaut ebenso wenig widerlegt werden als ein anderer, der etwa in katholisirender und romanisirender Weise ein besonderes äußeres, kirchliches Machtgebiet für Gott und einen menschlichen Stellvertreter Gottes in Anspruch nähme und den Umfang

der staatlichen Befugnisse von des letzteren Urtheil abhängig machte.

Recht bestimmt redet von jeder Obrigkeit der Apostel Paulus (Röm. 13). So spricht er aus, daß man jede als von Gott verordnet anzusehen und daß jede von jedem Unterthanen Gehorsam zu fordern habe. Ohne Zweifel eben in dieser Beziehung waren seine Leser der Belehrung bedürftig. Was er zu berichtigen und abzuweisen hatte, war eine Anschauung, wornach der weltliche Staat etwas gemeines, profanes oder gar geradezu widergöttliches war und den Mitgliedern des Reiches Christi gegenüber keine Berechtigung hatte. Dagegen vermerken wir nichts davon, daß Christen, welche Recht und Beruf jener Obrigkeit im ganzen anerkannten, an Uebergriffen derselben und etwa an einer Beeinträchtigung des christlichen Bekenntnisses und Lebens durch sie Anstoß genommen hätten. Und so nimmt denn der Apostel auch keinen Anlaß, über den Umfang ihrer Aufgabe und somit über Zweck und Wesen des Staates bestimmteres auszusagen. Er fordert einfach Unterwerfung unter die Obrigkeiten: aber er muß, wie sein sonstiges praktisches Verhalten zeigt, daneben jeden Falls für den Satz, daß man Gott mehr als den Menschen gehorchen müsse (Apg. 5, 29), sich in seinen Gedanken Raum vorbehalten, also die obrigkeitliche Gewalt irgendwie beschränkt gedacht haben. Sehr wichtig ist sodann die Bestimmung, die er in V. 3 ff. beifügt: das Amt, den bösen Werken zu wehren und das Strafrecht gegen sie zu vollziehen. Das Moment des Rechtes ist es, was der Apostel in der Idee des Staates hervorhebt. Allein wir können daraus nicht schließen, ob nun auf dieses Handhaben des Rechtes die wesentliche Aufgabe des Staates sich beschränken solle. Und wie weit soll dieses selbst reichen? Soll die Obrigkeit gleichmäßig jede Handlung bestrafen, welche böse, d. h. im Widerstreit gegen Gottes Gebote ist, also auch z. B. jede Verleugnung der Liebe und Barmherzigkeit dem Nächsten gegenüber und auch jedes unsittliche Verhalten des Menschen mit Bezug auf seinen eigenen Leib und Geist? Harleß z. B. (in einer Ethik) schränkt schon ein, indem er die Obrigkeit von Paulus nur zum Wächter über das bestellt sein läßt, „was Gott von den Menschen als *Gliedern menschlichen Gemeinwesens* gethan und

was er von ihnen will unterlassen haben", drückt aber diese Beziehung auf's Gemeinwesen noch so unbestimmt aus, daß eine Menge von Thatsünden und Unterlassungssünden darunter fallen würde, an deren Bestrafung wenigstens keine bestehende Obrigkeit und keine uns bekannte Staatstheorie denkt. Vilmar [1]) bemerkt richtig, daß dort das „Bösesthun" auf das Verletzen der Rechtssphäre sich beziehe, wofür er sowol auf den Wortlaut als auf die dem Apostel vorliegenden Zeit- und Staatsverhältnisse sich beruft. Aber aus dem Wortlaut für sich wäre das noch nicht zu folgern, und die weitere Frage ist dann erst noch die, was eigentlich zur Rechtssphäre im Unterschied von der Totalität des Sittlichen gehöre. Auch das Wort des Apostels von dem Lobe, welches die gutes Thuenden von der Obrigkeit empfangen sollen, könnte auf Gedanken führen, die sich doch nicht leicht in eine wirkliche Theorie vom Staat werden aufnehmen lassen. Soll denn etwa der Staat ebenso positives Lob nach der einen, wie Strafen nach der anderen Seite hin austheilen, und dann so ein Lob wol auch in Gestalt realer Belohnung oder greifbarer Tugendpreise? Noch allgemeiner hat man endlich mit Anschluß an unsere Stelle schon gesagt, die Obrigkeit sei überhaupt Repräsentantin göttlicher Gerechtigkeit für das im Staat vereinigte Volk. Dann aber müßte sie den ganzen äußeren Lebensbestand und das Wohlergehen oder Uebelergehen der einzelnen Bürger so zu bestimmen suchen, daß es ihrem sittlichen Werth wenigstens in so weit entspräche, als dieser aus ihrem äußeren sittlichen Verhalten sich zu erkennen gibt. Ist doch auch von einer anderen Seite her, nämlich innerhalb der neueren Nationalökonomie, und zwar mit Berufung auf den aristotelischen Begriff der Gerechtigkeit, der kühne Gedanke ausgesprochen worden, daß je nach dem Maß der Leistung und Tüchtigkeit der Einzelnen die materiellen Früchte der Arbeit ihnen zufallen und Maßregeln zu diesem Zwecke von Seiten des Staates erfolgen sollten (Schmoller).

Die Bestimmung, welche Paulus hier gegeben hat, ist ihrem Wortlaut nach immer noch so unbestimmt, daß sowohl solche auf sie zurückgehen könnten, welche zum Hauptzweck des Staates nur

---

[1]) Theol. Moral, Bd. II, S. 175.

die Wahrung der sittlichen Ordnung gegen Verbrechen machen und ihn daher nur der Sünde wegen existiren lassen wollen, als auch solche, für welche die Obrigkeit vermöge ihrer Ausübung der Gerechtigkeit in dem zuletzt bezeichneten Sinne wahrhaft zu einer zweiten Vorsehung werden müßte. Paulus aber hält, wie Harleß sagt, eben „keine Vorlesung über die Natur und Aufgabe des Staates"; und es bleibt dabei, daß „die Stellen der Schrift Neuen Bundes überhaupt weder den Zweck haben, noch den Stoff darbieten, um nach ihnen die Gesammtaufgabe ausreichend darzustellen, welche zu lösen Recht und Pflicht staatlicher Ordnung ist" [1]).

Was wir in Röm. 13 vermissen möchten, können wir natürlich noch weniger in so kurzen Aussprüchen wie 1 Petr. 2, 13 f. oder 1 Timoth. 2, 2 finden. Ein sehr wichtiges neues Moment läge freilich in diesem, wenn Paulus hier von den Königen und Obrigkeiten nicht bloß das erwarten würde, daß sie durch ihre (nach Röm. 13 zu übende) Thätigkeit ein „ruhiges und stilles Leben" möglich machen, sondern auch das, daß sie, durch christliches Gebet gewonnen, ihr Amt und ihre Gewalt gebrauchen werden, um ein Leben „ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ" bei ihren Untergebenen herzustellen; wie Calvin es erklärt: „dum incumbunt magistratus ad fovendam religionem, ad asserendum dei cultum, ad sacrorum reverentiam exigendam". Es wird jedoch nicht nöthig sein, diese Deutung eingehend zu widerlegen. Der Nachdruck fällt auf jene Ruhe, welche Folge eines von Gott gesegneten Wirkens der Obrigkeit sein wird; daß das ruhige Leben ein Leben in Gottseligkeit sei, hat einen anderen Grund und steht mit dem Wirken der Obrigkeit nach unserer Stelle nur etwa in so fern im Zusammenhang, als eben auch das Fernhalten äußerer Unruhen, Aergernisse u. s. w. den gottseligen Wandel erleichtert. Daneben bemerke ich noch, daß Harleß (a. a. O., S. 9) den Zwecksatz „auf daß wir ein . . . Leben führen" gar nicht speciell an das Gebet für die Obrigkeit, sondern an das Gebet in seiner Gesammtbeziehung auf alle Menschen will angeknüpft haben.

Auch darüber ist in der neueren Zeit oft verhandelt worden,

---

[1]) Harleß, Staat und Kirche, 1870, S. 29.

ob der neutestamentlichen Offenbarung zu Folge ganze Völker als solche zur Mitgliedschaft des Gottesreiches berufen, ob ihr gemäß Volkskirchen und Staatskirchen göttlicher Wille seien. Man kann auch hierüber nur urtheilen von den allgemeinen Principien dieser Offenbarung aus und auf Grund der geschichtlichen Erfahrungen, die Gott die Christenheit hat durchmachen lassen. Einzelne Aussprüche, welche positiv jenen Gedanken enthalten würden, fehlen im Neuen Testament durchaus. Die Stelle 1 Tim. 2 kommt nach dem soeben Gesagten hier nicht weiter in Betracht. Der Ausdruck ἔθνη (Matth. 28, 19), worauf man sich berufen hat, kann nicht bloß die Nationen als solche, sondern auch Menge der einzelnen heidnischen Subjecte bezeichnen. Beim Gleichnis vom Sauerteig, welcher die ganze Masse des Mehls durchsäuert (Matth. 13, 33), hat Jesus von dem Widerstand, welchen die Ausbreitung seines Reiches nach seinen anderen Reden überall zugleich mit den Erfolgen findet, überhaupt abgesehen, und das Gleichnis kann daher darüber, wie weit ganze Völkermassen solchen Widerstand aufgeben und als ein Ganzes der Wirksamkeit des Sauerteigs sich hingeben, für uns nichts entschieden. Das Gleichnis vom Netze ferner (Matth. 16, 27 ff.) läßt zwar eine gewisse Gesamtheit so vom irdischen Organismus des Himmelreichs umschlossen werden, daß darin Gute und Böse zusammen sind, in dieser Hinsicht also gleiches wie bei christlichen Völkern und Volkskirchen statthat. Aber es redet ja nur von einem Netze, das aus dem Meer Fische aller Art zusammenholt, nicht etwa von einem Meer oder Meerestheil, mit dessen Umfang der Umfang des Netzes identisch oder dessen Fische in ihrer Gesamtheit in's Netz gebracht würden [1]). Man kann, auch wenn man die Gleichnisse über Gebür preßt, doch jenes bestimmte Resultat nicht aus ihnen gewinnen. Bei Paulus spricht die Art, wie er schon zu seiner Zeit von einem Ausgebreitetsein des Christentums über alle Welt redet (Röm. 1, 8. 10, 18. Kol. 1, 6), entschieden dagegen, daß erst eine Annahme desselben durch die ganzen Völker, eine staatliche Anerkennung desselben, eine Herstellung

---

[1]) Zu dem hier abgewiesenen Gebrauch jener Schriftstellen vergl. z. B. Pfisterer in „Zwei Vorträge u. s. w.“, Elberfeld 1862, S. 18 f.

von Volkskirchen u. s. w. für ihn eine Erfüllung der auf „alle Völker“ bezüglichen Verheißung gewesen wäre. Und wer wird überhaupt die Gestaltung solcher Ideen bei den Aposteln für möglich oder wahrscheinlich halten, die, wie sich nicht leugnen läßt, ein Ende des ganzen gegenwärtigen Völkertums, ein Ende aller irdisch-menschlichen Staatenbildung und eine Herstellung des vollkommenen Gottesreiches durch ihren wiederkehrenden himmlischen Herrn schon für die nächste Zukunft erhoffen. Nicht ausgeschlossen ist ja hiedurch, daß, wenn die Menschheit und Christenheit vielmehr noch eine von jenen nicht geahnte lange zeitliche Entwicklung vor sich hatte, diese alsdann nach Gottes Willen auch solche kirchliche und staatliche Formen annehmen durfte und sollte, auf welche jene noch nirgends hingedeutet hatten und welche doch mit dem inneren Wesen des im Neuen Testament bezeugten Werkes und Reiches Christi sich wohl vertragen.

Ganz verfehlt wäre es endlich, wenn wir die Belehrungen, die wir im neutestamentlichen Wort nicht finden konnten, im alttestamentlichen suchen wollten. Unter den Neueren hat so vornehmlich Baumgarten für verschiedene sittliche Fragen in Betreff des Staates alttestamentliche Vorgänge beigezogen, dagegen Harleß in seiner Ethik mit Recht vor einem derartigen Verfahren gewarnt. Das gerade ist ja charakteristisch für das Gesetz Israels, daß darin äußere Ordnungen, die nicht nothwendig aus den Grundprincipien der Sittlichkeit oder den ewig sich gleich bleibenden sittlichen Grundforderungen Gottes fließen und darum für uns Christen keinen Bestand behalten, als göttliches Statut aufgerichtet und neben diese Grundforderungen gestellt, daß ferner namentlich der öffentlichen Gewalt und ihren Trägern in Israel Befugnisse und Pflichten mit Bezug auf's religiöse Gebiet zugetheilt werden, in Betreff deren wir erst sehr prüfen müssen, ob ihnen bleibende Geltung zukomme.

II. Auffassung der Reformatoren.

Nächst der heiligen Schrift wird sodann die evangelische Ethik vor allem die Erklärungen der Reformation und namentlich Luthers über die hier angeregten Fragen in's Auge fassen müssen.

wie andere Uebelthaten ein Vergehen und zwar ein actuelles, äußeres Vergehen wider Gottes Willen und Gesetz und hiernach schon an sich (und nicht bloß wegen jener Störung des Friedens) jener obrigkeitlichen Strafgewalt verfallen? so gehören jetzt nach Luther auch die „Greuel" des Katholicismus unter die publica flagitia, gegen welche die Obrigkeit einzuschreiten hat. Er konnte sagen: die Herrschaft über die Seelen bleibe doch auch so Gott allein vorbehalten; denn zum Glauben werde ja hiemit doch niemand von der Obrigkeit gezwungen [1]). Auf ähnliche Weise ließ sich leicht auch eine positive gesetzgeberische und verwaltende Thätigkeit der Obrigkeiten innerhalb der neuen evangelischen Kirche rechtfertigen: sofern es nämlich darin doch nicht direct um die Seelen sich handelte, sondern um äußere Acte und Formen, um äußere Beobachtung göttlicher Gebote, um äußere Mittel, das Heilswort nach Gottes Willen den Unterthanen nahe zu bringen. Luther hat, obgleich er in jenen Fürsten immer nur „Nothbischöfe" sehen wollte, doch wenigstens von jedem Versuch abgesehen, das Kirchenregiment anders zu gestalten.

Diese Sätze und dieses Verhalten Luthers sind nicht bloß aus den empirischen Zuständen, die er vorfand, den Erfahrungen, die er machte, den Bedürfnissen, denen er nachkommen mußte, und aus einem Wechsel der Stimmung und Auffassung, in den er gerieth, zu erklären. Die neue Vermengung des Staatlichen und Kirchlichen hing vielmehr eben mit der Art zusammen, wie er principiell zwischen dem Weltlichen oder dem Aeußern und Leiblichen und zwischen dem Geistlichen oder dem Gebiete der Seele und des innern sittlich religiösen Menschen schied. Und wir werden nachher sehen, wie die Mängel, an welchen seine Unterscheidung leidet,

---

[1]) Die Angabe, daß Luther nicht erst zur Zeit der sächsischen Kirchenvisitation, sondern schon im Jahre 1519 solche Aeußerungen über Anwendung von Gewalt in kirchlichen Dingen gethan, ja laut eines Briefs vom Jahre 1519 die Leute habe in die Kirche treiben lassen wollen (so Hundeshagen a. a. O., S. 517 und in den „Beiträgen zur Kirchenverfassungsgeschichte", S. 116; auch in meiner Schrift „Luthers Lehre von der Kirche", S. 195) ist falsch. Denn jener Brief ist vom Jahre 1529; vgl. „Luthers Briefwechsel" von Burkhardt, S.165; mein „Leben Luthers", Bd. II, S. 46.

bis auf unsere Zeit auch bei solchen Theologen wiederkehren, welche in den praktischen Consequenzen nicht so weit gehen wie er.

Darf, so müssen wir fragen, der Begriff des äußeren Lebens, wenn dieses als die Sphäre der weltlichen oder obrigkeitlichen Gewalt bezeichnet wird, denn wirklich so allgemein und unbestimmt gefaßt werden, wie es bei Luther geschieht? Ebenso erscheint bei ihm das Gesetz, über welches die Obrigkeit zu wachen und dessen Uebertretung sie zu bestrafen hat, ganz allgemein als der Inbegriff der sittlichen Forderungen, sofern sie sich auf's äußere Thun und Verhalten beziehen, oder als einfach identisch mit dem Sittengesetz in seiner Beziehung auf dieses Aeußere. Als nichts Anderes erscheint eben hiemit auch das Recht, dessen Ort der Staat ist. Jedes Volk darf und soll zwar nach Luther seine Rechte und Gesetze mit Bezug auf seine besonderen Verhältnisse und Erfahrungen eigentümlich ausgestalten. Was aber darin zur Geltung kommen soll, ist das ganze allgemeine Sittengesetz in seiner Anwendung auf's concrete äußere Leben [1]). Luther hat den Begriff des staatlichen Gesetzes und Rechtes dem allgemeinen Gebiet des sittlichen Lebens gegenüber so wenig abgegrenzt, daß consequenterweise nicht bloß alle Handlungen der Menschen in ihrem Gemeinleben, sondern auch alle äußeren Handlungen der Einzelnen für sich unter jenes fallen müßten und ein der Idee entsprechender Staat gegen jedwedes unsittliche äußere Verhalten mit seiner Strafgewalt einzuschreiten hätte. Durchgeführt hat Luther freilich diese Consequenz nicht, und die wirklichen Staaten oder Obrigkeiten haben ohnedies nie so weit gehen können. Jene Beziehung der Strafgewalt auf die Ausbreitung seelenverderblicher Lehren und Bräuche aber kann uns jetzt nicht mehr befremden. Ja während sie von dieser Seite aus consequent erscheint, erscheint es jetzt als edle Inconsequenz, daß Luther dennoch auch später noch solche Lehrer, falls sie nicht zugleich politische Aufwiegler seien, nie mit dem Tod (den das deutsche Strafrecht z. B. über die Bestreiter der Trinität verhängte), sondern nur mit Landesverweisung bestraft haben wollte.

---

[1]) Vgl. hiezu besonders Köhler in der oben angeführten Schrift.

Anderseits ist die Kirche ihrem eigentlichen Wesen nach eine Gemeinschaft des innern Lebens. Herrschen soll hier das Wort und der durch's Wort wirkende Geist, nicht äußere Gewalt; und durch kein äußeres Gesetz sollen die Herzen und Gewissen gebunden werden. Daneben bedarf nun auch nach Luther dieses Gemeinwesen gewisser Ordnungen, denen die Einzelnen im freien Geist der Liebe und Eintracht sich unterwerfen und welche immer wandelbar bleiben und nie wie eine Bedingung der Seligkeit für die Gewissen hingestellt werden sollen; es bedarf regelmäßiger gemeinsamer Formen für den Cultus und demgemäß auch einer Normirung derselben, ferner einer stetigen Leitung und Verwaltung, einer Feststellung der Amtsbefugnisse für die Diener des Wortes und der Gemeinde u. s. w. Aber die Bedeutung, welche auch diesem äußern und in gewissem Sinn gesetzlichen Dasein der Kirche zukommt, tritt bei Luther durchweg zurück hinter dem Grundgedanken, daß das Wesen der Kirche doch nimmermehr, wie beim Katholicismus, in solche Aeußerlichkeiten gesetzt werden dürfe. Er zeigt so auch nur wenig Interesse dafür, daß solche Formen und Ordnungen, wie sie dem innern Wesen und Bedarf der Kirche möglichst entsprechen müssen, so auch möglichst durch Organe der religiösen Gemeinschaft als solcher gestaltet und gehandhabt werden sollten. Wir verstehen es so auch von dieser Seite aus, wenn er in der geschichtlichen Entwicklung der Dinge ohne energisches Widerstreben sich auf die Dauer darein ergab, daß auch das innerkirchliche Regiment in den Händen derjenigen staatlichen Obrigkeiten blieb, denen im übrigen der Beruf, das Gesetz zu vertreten, oblag und welche vermöge dieses Berufes dem neuen evangelischen Kirchentum zu seiner Existenz verholfen hatten und es fort und fort gegen äußere Feinde und innere Verstörer verwahrten.

Während übrigens das Recht und Rechtsgesetz nach jener Auffassung sich über Acte und Gebiete des sittlichen Lebens auszudehnen hatte, die wir schwerlich alle werden darunter befassen können, war Luther zugleich geneigt, die Strenge und Unbeugsamkeit der äußern Geltung, die wir mit dem Begriff der Rechtsnormen zu verbinden pflegen, vermöge seines christlich sittlichen Standpunkts zu mildern und abzuschwächen. Den festen objectiven

Rechtssatzungen gegenüber möchte er Spielraum für einen tüchtigen Fürsten, der mit lebendigem Sinn für's Gute beim Einblick in die concreten Fälle findet und verfügt, was für sie recht und gut ist. Neben dem scharfen Recht will er die Billigkeit walten lassen, ja er erklärt, die Liebe solle Meisterin sein und die Gesetze lindern. Er selbst weiß freilich wohl, daß hiezu ganz sonderlich und hochbegabte Leute gehören [1]). In der That droht so den persönlichen Trägern der Staatsgewalt eine Aufgabe zu erwachsen, der in einem größeren und entwickelteren Staatswesen auch der trefflichste und begabteste nicht gewachsen wäre. Und auch an und für sich werden wir, während wir das Gebiet des Rechtes genauer zu begrenzen haben, den strengen, festen Rechtsformen auch bei allem Walten der Liebe einen höhern Werth beilegen müssen. Auch diese Neigung Luthers aber hat in der evangelischen Kirche sich erhalten. Wir erinnerten oben an die darauf bezüglichen Worte des gut kirchlich gesinnten Juristen Merkel. Man wird ihr zwar weniger in wissenschaftlichen Ausführungen, um so mehr aber in vielen auf's praktische Leben bezüglichen Aeußerungen wackerer evangelischer Christen begegnen.

Bei den anderen Reformatoren und Epigonen der Reformation dürfen wir vollends keine genaueren Bestimmungen über die Pflichten und Rechte der Obrigkeit oder die Aufgaben des Staates suchen. Im Gegentheil: bei Luther zeigt sich noch bei weitem am meisten Bewußtsein von der Bedeutung des Unterschieds zwischen geistlichem und weltlichem. Melanchthon hat die Außenseite der geistlichen und kirchlichen Interessen ohne weiteres und vollständig mit dem Gebiet der weltlichen Gesetzgebung und des Rechtes, womit die Obrigkeit zu thun hat, combinirt. Neben einander führt er die folgenden Functionen des politicus ordo oder der Magistrate auf: „exercent judicia, curant de Deo recte doceri cives, prohibent Epicureos furores et idola, perjuria, libidines, injurias corporum etc.“ Als das Gesetz, über welches die Obrigkeit zu wachen hat, wird jetzt ausdrücklich der gesamte Dekalog bezeichnet. So Melanchthon: „cum quaeres, quae

---

[1]) Köhler a. a. O., S. 96ff.

sint officia magistratuum, tibi pingito magistratum, cui de collo pendeant tabulae duae legis Moysi.“ Er fügt allerdings bei: „harum custos esse debet politicus gubernator quod ad externam disciplinam attinet“; aber unter die externa disciplina fiel eben auch das religiöse und kirchliche Leben nach seiner ganzen Außenseite. Wenn Melanchthon unter den Erfahrungen, die er beim landesherrlichen Kirchenregiment machte, und unter den Befürchtungen, die er für die Zukunft hegte, die evangelische Kirche lieber wieder unter die bischöfliche Verfassung hätte zurückkehren sehen, so waren doch seine eigenen Principien die beste Grundlage für den Anspruch der Fürsten, das ganze äußere Regiment in den Händen zu behalten und nur die direct auf's geistliche Leben bezüglichen Acte der Predigt, Sacramentsverwaltung und Seelsorge den von jenem Regiment eingesetzten und unter seiner Disciplin stehenden Geistlichen zu überlassen.

Zwingli, von dem manche meinen, er vertrete mehr als Luther eine moderne Geistesrichtung, ließ von Anfang an die Züricher Obrigkeit kraft eigener Pflicht und Vollmacht die neuen kirchlichen Ordnungen aufrichten, organisiren, mittelst der bürgerlichen Strafgewalt beschützen. Aussprüche wie jene, aus welchen wir bei Luther eine durchgreifende Scheidung der Gebiete hätten ableiten mögen, fehlen bei ihm überhaupt. Nie hat er darin, daß jene Obrigkeit, als Vertreterin der ungetheilten christlichen Volksgemeinde, auch fort und fort das innerkirchliche Regiment führte, einen bloßen Nothstand gesehen. Anderseits will übrigens Zwingli auch einen regelmäßigen Einfluß der geistlichen Amtsträger oder Prediger des göttlichen Wortes auf jene politischen Häupter: er selbst saß mit im politischen Rathe Zürichs.

Nachdrücklich spricht wieder Calvin von einem Unterschied zwischen dem geistlichen Reich Christi und der staatlichen Ordnung, zwischen der kirchlichen und der bürgerlichen Gewalt: jene wolle mit geistlichen Mittel auf's Innere der Menschen wirken, nicht Zwang üben und mit dem Schwert strafen. Und für diesen Zweck hat ja die Kirche Calvins eigene kirchliche Organe in ihren Aeltesten erhalten. Allein er bezieht darum doch in seiner Institutio (Buch IV, 20, 9) ebenso gut wie Melanchthon in seinen

Loci die Pflicht der Obrigkeit auf beide Tafeln des Gesetzes: das, sagt er, müßte man, wenn es auch die heilige Schrift nicht lehrte, schon aus den Profanschriftstellern lernen, die bei ihren Erörterungen jener Pflicht mit der Religion und dem Cultus den Anfang machen. Die Thätigkeit der frommen Könige Israels stellt er in dieser Hinsicht ohne Einschränkung als Vorbild hin. Mit seiner besonderen Kirchendisciplin geräth er dabei nicht in Widerspruch. Denn zu jenen Pflichten der Obrigkeiten gehört's, eben auch für ihre Herstellung und Erhaltung zu sorgen und niemand im Staat zu dulden, der gegen sie sich auflehne. Bei Freveln gegen die erste Tafel des Dekalogs sollte die Obrigkeit neben jener Disciplin auch leibliche Strafen mit Einschluß der Todesstrafe verhängen. Ueberdies gingen nach der calvinischen Verfassung jene kirchlichen Aeltesten selbst aus den Collegien, welche an der Spitze des bürgerlichen Gemeinwesens standen, hervor.

Hienach ist die Behauptung Stahls[1]) zu beurtheilen, daß die Neigung, das Band zwischen Kirche und Staat aufzuheben und jedes gesondert ohne Einwirkung und Berührung des andern bestehen zu lassen, die besondere Versuchung, ja gleichsam die Erbsünde der reformirten Kirche sei. Eine solche Neigung ist bei ihr erst eingetreten, als der Staat in ihrem Sinn jene Pflichten auszuüben sich weigerte und vielmehr seine Macht gegen sie selbst kehrte. Da verband sich dann allerdings diese Neigung mit dem der reformirten Confession von Anfang an eigenen energischen Trieb, das innere, sittlich religiöse Leben auch im äußern Gemeinleben nach Gottes Willen darzustellen, und weiterhin (übrigens erst unter neueren Zeiteinflüssen und keineswegs bei allen Reformirten) mit einer veränderten Auffassung des Staates, wornach er mit den höchsten sittlichen Zwecken überhaupt nichts mehr zu thun haben sollte. Der ursprüngliche reformirte und calvinische Geist aber fand vielmehr sein Genüge in Gemeinwesen wie denen der nach Amerika übergesiedelten Puritaner, wo niemand zum Vollgenuß der bürgerlichen Rechte gelangen sollte, der nicht allen aus

---

[1]) So in dem gegen Rothe und Vinet gerichteten Anhang seiner „Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten" (1. Aufl.), S. 263.

der biblischen Offenbarung abgeleiteten Ordnungen sich unterwerfe und keinen Anlaß zu Argwohn hinsichtlich seines Glaubens und christlichen Charakters gebe.

So hat sich denn auch in der reformatorischen Theologie doch wieder die alte Idee eines christlichen Staates behauptet, wornach, wie es Augustin [1]) ausdrückt, die Könige Gott dienen und dienen sollen, indem sie allgemein — bona jubeant, mala prohibeant, non solum quae pertinent ad humanam societatem, verum etiam quae pertinent ad divinam religionem.

Wir kommen hiemit auch auf den Begriff einer theokratischen Staatsauffassung, welche von vielen nicht bloß dem Katholicismus, sondern auch jenen evangelischen Theologen und besonders einem Calvin beigelegt wird. Der Begriff wird in sehr verschiedener Weise angewandt und gewiß sehr oft, ohne daß man sich klare Rechenschaft über seinen Inhalt gibt. Von einer Herrschaft Gottes in einem Volk und seinem politischen und kirchlichen Gemeinwesen kann man mit Fug und Recht reden, soweit dasselbe allen den sittlichen Aufgaben, die ihm gestellt sind und in denen es Gottes Willen erkennt, getreulich nachzukommen sich bestrebt: damit würde noch gar nicht ausgeschlossen, daß eben gemäß dem göttlichen Willen jene beiden Gebiete auseinanderzuhalten, ferner die Normen für das staatliche Gebiet einer andern Quelle als die für das religiöse und kirchliche zu entnehmen wären. Wir aber meinen hier, wie es ja auch der gewöhnliche Sprachgebrauch mit sich bringt, Theokratie in einem engeren Sinne des Wortes. Eine solche nun kann man schon überall da finden, wo es für die Aufgabe und zwar höchste Aufgabe der Staatsgewalt erachtet wird, die von Gott gesetzten religiösen und kirchlichen Zwecke und bestimmter die Anforderungen und Zwecke einer einzigen für wahr und göttlich erkannten Religion und Kirche direct zu den ihrigen zu machen, die von dieser Religion geforderten äußeren Ordnungen und Handlungen unmittelbar auch zum Staatsgesetz zu erheben, Sünden, die dagegen begangen werden, so gut wie andere Ver-

---

[1]) August. c. Crescon L. III, C. 51.

gehen gegen das Staatsgesetz mit bürgerlichen Strafen zu belegen. Theokratisch kann in so weit auch die bisher von uns betrachtete Auffassung heißen. Der theokratische Charakter wird um so mehr und in um so bedenklicherer Weise sich ausprägen, je mehr man zum unbedingt gültigen Inhalt der geoffenbarten Religion auch solche äußerliche Ordnungen des sittlich religiösen-Lebens rechnet, die nicht etwa auch innerlich aus den sittlich-religiösen Principien heraus sich rechtfertigen und ableiten lassen und die nicht um deswillen, sondern einfach nur, weil sie positives Offenbarungsgesetz sind, gelten sollen. Dies geschieht, wenn bestimmten kirchlichen Verfassungsformen ein ausschließliches, göttliches Recht beigelegt und demgemäß auch für ihre Behauptung die staatliche Obrigkeit in Anspruch genommen wird: so nicht bloß im Katholicismus, sondern — wenigstens theilweis — auch bei Reformirten. Und ebendahin wird es gehören, wenn der Staat z. B. eine Sabbaths- oder Sonntagsfeier oder auch ein bestimmtes Eherecht mit Bestimmungen über die Verwandtschaftsgrade u. s. w. einfach nur auf Grund biblischen und zwar alttestamentlichen Statuts einführen und wahren sollte. Allein so weit man demnach bei unseren alten Theologen von theokratischem Standpunkte reden mag: ein weiteres Hauptmoment, das zur Theokratie im katholischen Sinne gehört, ist doch für sie hinfällig geworden. Sie kennen nämlich innerhalb des ungetrennten kirchlich politischen Gemeinwesens keine besonderen Organe mehr, welche Gott nach einer äußeren Ordnung für die Fortpflanzung seiner Offenbarung bestellt, welche das ursprüngliche Offenbarungswort und Gesetz ausschließlich und untrüglich zu deuten und deren Urtheile demnach die Obrigkeiten mit ihrer Auffassung jener Zwecke und Ordnungen sich zu unterwerfen hätten. Ihrer Theokratie fehlte der besondere hierarchische Stand. Die Selbständigkeit, welche durch die reformatorische Lehre für die staatliche Gewalt und Obrigkeit gewonnen war, blieb so doch gewahrt. Wurde auch fort und fort erklärt, daß die Obrigkeiten auf den Inhalt und die Gebote des göttlichen Wortes, wie die ordentlichen, kirchlichen Diener des Wortes es vortrügen, gewissenhaft hören sollten, so blieb doch das letzte Urtheil darüber, wer unter diesen es richtig auslege und praktisch anwende, ihrem eigenen Gewissen

überlassen. Haben aber die Träger der Staatsgewalt über das, was Gott mit Bezug auf's äußere Leben in Kirche und Staat wolle, schließlich doch selbst zu entscheiden, dann wird ein Zustand, wo diese Gewalt ganz im Dienste der Kirche thätig erscheint, ohne weiteres auch in einen andern umschlagen können, wo die Kirche sich beschwert, vollständig von ihr tyrannisirt zu werden, sie dagegen immerhin dem wahren Gotteswillen genug zu thun behauptet. Gegenstand der Frage wird dann auch dies werden, ob und wie weit denn nach Gottes Willen das christlich religiöse Leben eines Volks überhaupt eigentümlicher Formen und Ordnungen oder einer Ausgestaltung des Kirchentums bedürfe. Ja bei jener Grundauffassung, die mit der Reformation eintrat, kann gar leicht und rasch vom theokratisch kirchlichen Standpunkt aus ein Umschlag bis zum crassesten Territorialismus erfolgen. Beide Male kann man darauf sich berufen, daß die Obrigkeit oder der Staat mit dem ganzen äußeren sittlichen Gemeinleben und dem darauf bezüglichen Gesetz sich befassen müsse. Und nicht bloß im ersten, sondern auch im zweiten Fall mag einer sagen: der Fürst oder Staat solle und werde nur das als Gesetz behaupten und durchführen, was er nach bester Ueberzeugung für Gottes Willen erkannt habe.

III. Neuere Ethiker.

Wie verhalten sich nun zu solchen Sätzen und Anschauungen die theologischen Ethiker der Gegenwart? Wie fern haben diese uns weitergefördert, unrichtiges zurecht gebracht oder wenigstens klarer und schärfer, als dort geschah, die Hauptfragen, Principien und Consequenzen an's Licht gestellt?

Ich kann hier nur das, was ich im Eingang über die Mängel neuerer Ethik gesagt, mit noch größerer Bestimmtheit wiederholen. In diesen sehen wir wesentlich eben ein Fortbestehen alter Voraussetzungen, alter Fehler und alter Unklarheit. So bei verschiedenen Repräsentanten unserer Wissenschaft, die im übrigen nach theologischem Standpunkt und praktischer Tendenz weit auseinandergehen und theils mit Bewußtsein und Absicht auch sonst an die alt-

protestantische Theologie sich anschließen, theils dessen, was sie in diesem Stück mit ihr gemein haben, sich wenig oder gar nicht bewußt sind und in anderen Dingen sehr von ihr abweichen.

Nehmen wir z. B. die Sittenlehre Wuttke's vor, die vor kurzem von Ludwig Schulze mit ergänzenden Anmerkungen neu herausgegeben worden ist und die sich wohl in geistlichen Kreisen eines beachtenswerthen Einflusses auf ethische Auffassungen und praktische Urtheile erfreut.

Wuttke[1]) läßt den Staat aus der sittlichen Gesellschaft und diese aus der erweiterten Familie hervorgehen, indem in der Gesellschaft an die Stelle der natürlichen und der freien, sittlichen Liebe die gesellschaftliche Sitte trete, die mehr oder weniger als eine objective Macht über die Einzelnen sich stelle, und indem weiter die zunächst als rein geistige Macht waltende gesellschaftliche Sitte zu einer wirklichen, persönlich vertretenen und sich in eigener Kraftthätigkeit durchführenden Macht, nämlich zum gesellschaftlichen, im Gesetz ausgedrückten Recht werde; die so gestaltete Gesellschaft oder der sittliche Organismus, sofern er den Gegensatz der Regierenden und Gehorchenden auf dem Gebiete des Rechts ausdrücke, sei der Staat. Vom „christlichen Staat" sodann heißt es: „Der christliche Staat, die zur innerlichen und äußerlichen Einheit gestaltete christliche Gesellschaft, hat die christliche Sittlichkeit zum Inhalt und Wesen, obgleich noch nicht in der Gestalt der Sittlichkeit, also der Freiheit, sondern in der Gestalt des zwingenden Gesetzes"; von der christlichen Sitte: „Das sittliche Bewußtsein der christlichen Gesamtheit ist als eine den Einzelnen leitende Macht die christliche Sitte."

Wir sehen hier ab von anderen Fragen, die etwa über das Verhältnis zwischen Sitte und Recht sich erheben möchten. Was aber, fragen wir, soll denn nun den Inhalt von Sitte, Recht und Gesetz und demnach den Inhalt der staatlichen Aufgabe ausmachen? Soweit wir sehen, fällt darunter einfach wieder der gesamte Inbegriff des Sittengesetzes oder des göttlichen Willens, sofern er auf's äußere Leben sich bezieht. Bloß die Einschränkung ergibt

[1]) Vgl. besonders (in der 3. Aufl.) Bd. I, S. 457 ff.; Bd. II, S. 458 ff. 192.

sich, daß nicht rein persönliche Acte der Einzelnen, sondern nur Acte, die auf's Gemeinleben sich beziehen, dazu gehören sollen. Denn es heißt (Bd. II, S. 487) von der Unzucht, sie gehöre „als rein persönliche Sünde" nicht sowohl in das Wirkungsgebiet des Staates als der Kirche; auch wird dieselbe an sich von einem „wirklichen Verbrechen", das mit ihr sich verbinden könnte, unterschieden. Wir erhalten indes hiebei keinen Aufschluß darüber, warum nicht auch derartige Sünden Einzelner, sobald sie zur Cognition der Gesellschaft kommen, dem Strafgesetz verfallen sollten, so wie ja auch die christliche Sitte und die von Wuttke (S. 453) mit der Sitte zusammengefaßte öffentliche Meinung sich gegen sie richten muß. An eine weitere Einschränkung für den Begriff jenes Rechtes und Gesetzes im Unterschied von dem der Sitte möchten wir denken, wenn Wuttke zugleich (S. 486) sagt: der christliche Staat erhalte die Sitte der sittlichen Gesellschaft durch seinen Schutz, bewahre das Recht dnrch das Gesetz u. s. w. Denn hienach erscheint ja Recht und Sitte doch nicht dem Inhalte nach identisch und es wird nicht gefordert, daß der Staat alles, was gute Sitte sei, zum Gesetz macht. Aber das nehmen wir nur nebenbei wahr; Bestimmungen über den Unterschied werden uns nicht gegeben. Allgemein wird gesagt: der christliche Staat erkenne über sich den geoffenbarten Gotteswillen; er stehe ferner seiner sittlichen Bedeutung nach über der wirklichen Sittlichkeit des Volkes, habe, auf jenem Willen Gottes ruhend, das Volk zu dem noch nicht erreichten sittlichen Ziele zu erziehen. Nur das hält Wuttke immer als das Charakteristische für den Staat fest und setzt darein dann namentlich auch seinen Unterschied von der Kirche, daß er die Sittlichkeit in Weise der äußern Ordnung und durch zwingendes Gesetz verwirkliche, die Kirche in Weise rein geistiger Einwirkung; der Staat gebe Gesetze, die Kirche Gebote. Eine Abgrenzung desjenigen Gebiets, über das jenes Zwangsgesetz sich erstrecken soll, vom Gesamtgebiet der objectiven Sittlichkeit oder Verwirklichung des göttlichen Sittengesetzes erhalten wir nirgends.

Die Frage über diese Ausdehnung der staatlichen Gesetzgebung und Thätigkeit hat natürlich die größte praktische Wichtigkeit. Es möchte scheinen, als ob gerade in der ganzen neueren Zeit die

Staaten mit Bezug darauf unendlich weit hinter ihrer sittlichen Bestimmung zurückblieben. Müßte also nicht nach jener Auffassung z. B. grober Undank und Lüge ebenso gut bestraft werden, wie ja schon jede kleine Fälschung beim Abtragen einer Geldschuld und jeder Betrug beim Einhalten eines Privatvertrags der Strafe verfällt? Warum ist es nicht ebenso verpönt, einem sichtlich Nothleidenden unbarmherzig die Hülfe zu versagen, als einem Reichen eine Kleinigkeit von seinem Ueberfluß zu nehmen? Darf, ja soll der Staat im Gegentheil einem hartherzigen Bürger, der unverschuldete Nothstände eines Mitbürgers benutzt und ihn unter drückenden Bedingungen zu seinem Schuldner gemacht hat, gar den eigenen Arm leihen, um diesen durch unbarmherziges Eintreiben der Schuldforderung vollends unglücklich zu machen? Hilft er da nicht zu etwas, was das Sittengesetz verbietet? Es ist, wie wir sehen, in allen diesen Fällen ein äußeres Thun, um das es sich handelt, und ein Thun innerhalb des Gemeinlebens. Ferner wird gegen die Verletzungen des Sittengesetzes, um die es hier sich handelt, auch die Sitte und das öffentliche Urtheil einer wahrhaft christlichen Gesellschaft entschieden sich wenden: warum also nicht auch der Staat mit seinem Strafgesetz? Will man antworten, daß es dabei nicht um Rechtsverhältnisse sich handle und daß der Staat nicht gegen alles unsittliche äußere Thun in der Gemeinschaft einschreite, so ist das gewiß richtig, aber es muß dann eben erst der Unterschied zwischen Recht und Sittlichkeit ganz anders als bei Wuttke bestimmt werden. Man könnte noch weiter gehen und auch positive Leistungen des Staates im Sinne der Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit fordern. In der Wirklichkeit könnte man den Staaten vorwerfen, daß sie hierin wie grundsätzlich immer nur das Nothdürftigste thun. Ist es etwa bloß Pflicht des Einzelnen und nicht auch der sittlichen Gesellschaft, hierin weit mehr zu leisten, wie ja auch die christliche Kirche anerkennt? Und warum nimmt nicht alles das, was die Gesellschaft hier thun sollte, der Staat mit seinen gesetzlichen Mitteln in die Hand? Die Frage über Bestrafung von Sünden, welche nicht direkt auf's Gemeinleben sich beziehen, ist schon vorhin angeregt worden. Sollten wohl nicht alle Sünden, sobald sie äußerlich und offenbar sind, auch als

Verbrechen angesehen und demgemäß bestraft werden? Worauf beruht der Unterschied zwischen Sünde und Verbrechen, welchen Wuttke dennoch macht? Oder wenn wir auf Sünden des specifisch religiösen Gebietes kommen, welche der Staat wirklich bestraft, wie Gotteslästerung: ist hier das Strafmaß in den neueren Gesetzgebungen nicht ein viel zu niedriges? ist seine Niedrigkeit in einer beklagenswerthen Misachtung der Beziehung zu Gott begründet, oder vielleicht darin, daß bei der Bestrafung nicht die directe Beziehung des Sünders zu Gott, sondern das Aergernis, das er andern gibt, in Betracht kommen soll? Anders wurden allerdings solche religiöse Vergehen in früheren Zeiten bestraft, vom Alten Testament ganz zu schweigen. Erörtert müssen die Fragen jeden Falls von einem theologischen Ethiker werden, der von Staat, Recht, Strafgesetz zu handeln und Urtheile über die gegenwärtigen Zustände daran zu knüpfen unternimmt. Aus der Unklarheit, welche darüber unter christlich-sittlichen Männern obwaltet, und aus Voraussetzungen, in welchen wir wesentlich noch die unserer alten Theologen von den beiden Tafeln des Dekalogs wiedererkennen, geht auch so manches wohlgemeinte, aber unklare und verkehrte Räsonnement im praktischen Leben hervor. Und wie viele unter jenen Männern würden doch zurückschrecken, sobald mit ihrer Grundanschauung Ernst gemacht, nämlich dem Staat und seiner Obrigkeit jene ganze Verwirklichung und Wahrung der objectiven Sittlichkeit auf dem Weg des Gesetzes als Recht und Pflicht beigelegt werden sollte! Nur etwa in orientalischen Märchen oder in kleinen Geschichten aus Miniaturstaaten einer sogenannten guten alten Zeit hören wir von Fürsten, die so im allgemeinen das Böse bestrafen und das Gute belohnen und so, wie es der einzelne Christ seinem Nächsten mit seinen Privatkräften thun soll, mit ihren obrigkeitlichen Mitteln und Maßregeln den Hülfsbedürftigen beistehen.

Für irgend eine selbständige Gestaltung der Kirche als äußerer Gemeinschaft sehen wir hier so wenig Raum als in irgend einer der älteren theologischen Darstellungen. Wuttke sagt zwar (Bd. II, S. 501 ff.): die innere Vereinigung der mit Christo verbundenen Seelen müsse sich auch äußerlich in einer sittlichen Gemeinschaft

bekunden, das Leben in Christo eine äußerliche Gestalt gewinnen in der sittlichen Gesellschaft und als eine solche; dies sei die Kirche; als wahrhaft freie, auf keinem Naturgrund ruhende Gemeinschaft unterscheide sie sich als das sittlich Höhere vom Staate, der das Sittliche in der Gestalt des zwingenden Gesetzes habe. Allein einerseits ist ja nach Wuttke doch auch schon der christliche Staat die „zur innerlichen und äußerlichen Einheit gestaltete christliche Gesellschaft“, nur eben in der Form des Gesetzes. Anderseits muß ja doch auch die Kirche, um eine besondere äußere Gemeinschaft in der Welt zu bilden, gewisse gesetzliche Formen des Regimentes und der Verfassung annehmen, so wenig sie diese mit ihrem Wesen indentificiren darf. Und wie soll sie nun diese von sich aus bekommen und haben, wenn das Gesetz in seinem ganzen unbestimmten Umfang dem Staate zugewiesen ist? Wuttke findet eine „möglichst große Verirrung der Begriffe“ in der Behauptung des Hegelianers Marheineke, daß die Kirche nur die Gedanken, nach denen sie regiert sein wolle, hergebe und dem Staat die Verwaltung des Kirchenregiments überlasse, und daß, da die Kirche an sich ohne alle Gewalt sei, das Subject des Kirchenregiments nur der Staat sein könne. Aber ergibt sich nicht auch nach Wuttke die Consequenz, daß die christliche Gesellschaft in der Form des Gesetzes und Staates das ganze gesetzlich geartete Gerüste der Kirche, das ja im Nothfall auch mit äußerer Gewalt aufrecht erhalten wird, mit Regiment, Aemterbesetzung, Wahrung der Amtskreise u. s. w. herstellen, dagegen ebendieselbe Gesellschaft als Kirche nur in der Ausübung der rein geistlichen Gewalt durch die Diener des Wortes und in der ganz freien Liebesthätigkeit aller Christen unter einander thätig werden sollte? — In der Klarheit hierüber werden wir auch durch den Herausgeber Schulze, der in seinen Anmerkungen weitläufig über das Verhältnis von Kirche und Staat redet, nicht gefördert. Was er und Wuttke für eine relative Sonderung beider vorbringen, erklärt sich nur daraus, daß sie hier die Staaten so, wie sie gegenwärtig factisch sind, vor Augen haben; es wäre unhaltbar mit Bezug auf einen Staat, der nach ihrem Sinn ein christlicher wäre und der ja jenen zufolge doch auch schon in der Gegenwart verwirklicht werden sollte und könnte.

Das Ideal ist denn auch die Einheit von Kirche und Staat. Und zwar spricht sich Wuttke speciell im Zusammenhang hiemit auch über die Leitung beider aus (Bd. I, S. 459). Die Grundlage der gestalteten Gesellschaft bilde der in jeder sittlichen Gemeinschaft nothwendige Unterschied von sittlich weiter Fortgeschrittenen und sittlich noch weniger Gereiften. Jene haben die Aufgabe des Leitens, das eben auf der sittlich-religiösen Bildung ruhe. Der Unterschied der Leitenden oder Regierenden und der Geleiteten oder Gehorchenden sei also an sich vollkommen eins mit dem Unterschied der sittlich-religiös höher Entwickelten, der Propheten und Priester und der religiös erst weiter zu Bildenden, der Gemeinde. In so fern nun der sittliche Organismus den Gegensatz der priesterlichen Propheten und der Volksgemeinde auf dem Gebiet der Religion ausdrücke, sei er die Kirche; in so fern er den Gegensatz der Regierenden und Gehorchenden auf dem Gebiet des Rechts ausdrücke, sei er der Staat. In der regelmäßig gestalteten, von keiner Sünde getrübten sittlichen Gesellschaft aber seien Kirche und Staat völlig eins, und der sittliche Organismus erscheine als Theokratie, seine Volksgestaltung wäre der patriarchalische Staat. In dieser Theokratie habe Gott durch seine Propheten und Gesalbten die unmittelbare Herrschaft. In diesem idealen Staat werde alle Sittlichkeit zum Rechte. In dieser Gestaltung der Gesellschaft sei das Reich Gottes verwirklicht, dies das Ziel alles vernünftig sittlichen Strebens des Einzelnen wie der Gesamtheit. — Da muß denn vollends der Zustand unserer gegenwärtigen Staaten und ihrer Gesetzgebung solchem Ideal gegenüber höchst bedenklich, ja unvernünftig und unsittlich erscheinen. Denn während man meinen sollte, daß das staatliche Gesetz zwar um der Sünde willen als Zwangsgesetz bis zur Vollendung fortbestehen, aber beim Fortschritt zur Vollendung mehr und mehr auch schon die ganze christliche Sitte und Sittlichkeit in Gesetz und Recht aufgenommen werden müßte, hat man im Verlauf der neueren Zeit statt dessen mehr und mehr zwischen Recht und Sittlichkeit und der Verletzung des einen und der andern in der Theorie und Gesetzgebung geschieden. — Zugleich möchten wir fragen, ob nicht jenen Sätzen zufolge schon jetzt eine solche staatliche Ordnung erstrebt werden

müßte, nach welcher auch die Regierenden auf dem Gebiete des Rechts immer die sittlich weiter Fortgeschrittenen wären. Oder sollten vielleicht nach der Idee eines christlichen Staates diese gesetzlich Regierenden selbst von den sittlich-religiös gebildeten Leitern der Kirche oder von jenen „Propheten und Priestern" geleitet werden? Doch davon weiß auch Wuttke nichts, daß vor der Vollendung die Kirche irgendwo wirkliche Leiter hätte, die solch hohen Titel verdienten und durch die Gott eine unmittelbare Herrschaft üben wollte. Wir aber sehen hier wieder eine große Unklarheit, was das sittliche Moment im engern Sinn und sein Verhältnis zu andern Momenten betrifft: die äußere Leitung ist auf dem Gebiet des Staats und auch auf dem der Kirche keineswegs einfach Sache besonderen sittlich-religiösen Charakters, sondern es gehört dazu besondere Begabung, welche bei gleicher sittlich-religiöser Reife und Tüchtigkeit in verschiedenem Maß vorhanden sein kann und theils von natürlicher Anlage, theils von intellectueller und praktischer Ausbildung, theils von sonderlichen Gnadenwirkungen und Lebensführungen abhängt.

Zu allen den Einwendungen, die wir hier gegen Wuttke's Aufstellungen gemacht, muß übrigens noch beigefügt werden, daß er selbst seine Sätze vielmehr eben nur aufgestellt, als positiv begründet, in der von ihm beigezogenen biblischen Offenbarung nachgewiesen oder aus den sittlichen Principien in nothwendigem innerem Zusammenhang deducirt hätte.

Unter den neueren Rechtslehrern und Rechtsphilosophen hat ohne Zweifel für Wuttke wie für so manche andere Theologen Stahl am meisten Autorität und Einfluß gehabt. Dieser [1]) identificirt nun in der That das Recht ganz mit dem „objectiven Ethos", wobei nur sogleich beizufügen ist, daß er unter diesem objectiven Ethos nicht das Sittliche überhaupt, sofern es objectiv sich realisiren soll, verstehen will, sondern nur das Sittliche in der Form des Gemeinlebens, wie es durch die Gemeinschaft als solche erfüllt und in einer bleibenden objectiven Lebensgestalt realisirt wird. Dem gegenüber ist ihm das „subjective Ethos" eins mit dem

[1]) In seiner Philosophie des Rechts, 2. Thl.: Staats- und Rechtslehre (3. Aufl.).

Ethos des Individuums. Dieses Gebiet des subjectiven, individuellen sittlichen Lebens ist das Gebiet der Moral, jenes Gebiet des Gemeinlebens ist das des Rechts und Staates. Das Recht ist die Ordnung des Gemeinlebens; diese Ordnung wird realisirt durch den Staat, welcher Gottes Gebot für das Gemeinleben handhabt. Den Normen oder Geboten für's sittliche Leben, welche im Begriff des Rechts zusammengefaßt sind und welche der Staat handhabt, um die objective Sittlichkeit zu realisiren und zu wahren, ist ferner nach Stahl wie nach Wuttke durchweg das eigen, daß sie den Charakter des zwingenden Gesetzes annehmen müssen. Nur gibt Stahl dafür eine Begründung und Deduction, die wir bei Wuttke vermissen. Weil, sagt er, „das objective und das individuelle Ethos zwar der Idee nach sich gegenseitig durchdringen und die Gestalt der sittlichen Welt durch den freien Willen aller Individuen producirt werden müßte, in der empirischen (sündhaften) Welt aber die Erfüllung der subjectiven Sittlichkeit zufällig sei, so dürfe nicht von ihr der objective Bestand der sittlichen Welt abhängig sein, sondern diese müsse eine Macht ausüben, die lediglich in ihr selbst ruhe, unabhängig vom Willen der Einzelnen, ja ihn äußerlich zwingend. In so fern also scheint auch bei Stahl das Ergebnis das zu sein, daß der Staat alle auf's äußere Gemeinleben bezüglichen Momente des Sittengesetzes oder göttlichen Gebote in sein Rechtsgesetz aufnehmen und mit seiner äußeren Gewalt zur Verwirklichung bringen sollte.

Aber so weit geht nun Stahl doch nicht. Er erklärt: die wahren vollen Anforderungen der sittlichen Gemeinschaft könne das Gesetz doch nicht in sich aufnehmen. Als Grund gibt er an: diese seien auf wahrhaft sittliche, d. h. freie Erfüllung bezogen; und zugleich: der Wille der (das Gesetz aufstellenden) Gesamtheit oder ihrer Repräsentanten entbehre gleichfalls der Reinheit, weshalb dem Einzelnen eine unabhängige Sphäre neben ihm gelassen werden müsse. Darum erklärt er vielmehr: das Recht könne „die ethischen Ideen nur in ihrer äußersten, dürftigsten Grenze enthalten", und nur von ihrer negativen Seite; es habe „die sittliche Idee eines jeden zum objectiven Ethos gehörigen Instituts nicht in ihrem positiven Inhalt zu realisiren, sondern nur in ihrer äußersten Grenze

zu wahren, nur so weit, daß der Begriff derselben erhalten bleibe, nicht das ihr Entgegengesetzte eintrete"; so enthalte z. B. der rechtliche Schutz der Persönlichkeit nur das Negative, daß der Begriff der Person nicht aufhöre, also der eine durch den andern nicht körperlich verletzt, injurirt werde u. s. w. Im empirischen Zustand sei so objective und subjective Sittlichkeit oder Recht und Moral heterogen und gesondert; ja jenes gestatte und sanctionire vielfach, was diese verbiete.

Da ist also doch eine Verschiedenheit jener beiden und hiemit auch Beschränkung der staatlichen Aufgabe anerkannt, von welcher wir bei vielen von Staat und Obrigkeit handelnden theologischen Ethikern kaum etwas hören und welche doch für jede gesunde und christliche Betrachtung der ethischen Verhältnisse unerläßlich ist. Allein genügen kann uns der Unterschied, den Stahl macht, doch nicht. Die wichtigsten Fragen, welche gegen die Identificirung des Staatsgesetzes mit dem Sittengesetz bei Wuttke sich erhoben, würden doch auch hier wiederkehren. Denn jene beiden Gründe für die Einschränkung auf die „äußersten dürftigsten Grenzen" und auf die bloße negative Seite reichen nicht aus. Oder warum sollte z. B. nicht doch eine möglichst ausgedehnte, von Gemeinschaftswegen zu übende Wohlthätigkeit ebenso gut zur Sache des Rechtsgesetzes und Staates gemacht werden, als wir es zur Sache einer christlichen Kirche machen möchten? Will Gott Wohlthätigkeit auch von Seiten der Gemeinschaft und darf dasjenige überhaupt, was Gott von der Gemeinschaft will, nicht den Zufällen der sittlichen Gemeinschaft anheimgegeben werden, so muß ja das letztere wohl auch von jener gelten. Ein Wohlthun der Einzelnen aus freier guter Gesinnung heraus wäre ja hiemit noch gar nicht ausgeschlossen. Oder wie sollte es unter jener Voraussetzung gar möglich sein, daß durch das Recht und den Staat unsittliches sanctionirt würde, also z. B. das oben erwähnte rücksichtslose, grausame Eintreiben einer Schuld, wogegen eine sittliche Gemeinde doch wenigstens in ihrem öffentlichen Urtheil zu zeugen sich verpflichtet sehen und worin sie also einen wesentlich auch sie selbst angehenden unsittlichen Act erkennen wird? müßte sie nicht hiegegen mit dem Rechtsgesetz um so mehr einschreiten, da es ja nur um ein nega=

tives Einschreiten sich handelte? Das, was jene Einschränkung bei Stahl besagt, wird richtig, aber in anderer Weise zu rechtfertigen und zu deduciren sein. Wir werden schon von vorn herein die Allgemeinheit des Satzes, daß das objektive Ethos zu einer zwingenden Macht für die Einzelnen werden oder die im Sittengesetz an's Gemeinleben ergehenden Forderungen auch in's Rechtsgesetz übergehen müßten, nicht zugeben dürfen. Auch schon dieser Satz ist bei Stahl unzureichend begründet. Vielmehr werden wir erst zusehen müssen, ob und wie weit denn wirklich der objective Bestand der sittlichen Welt die Aufstellung jener festen gesetzlichen Normen und Formen erfordere, innerhalb deren das sittliche Thun der Subjecte sich bewegen soll, oder wie weit wir es der göttlichen Weltregierung anheimzustellen haben, daß sie trotz menschlicher Willkür und Unsittlichkeit das Gute schütze und zum Sieg führe.

Auch für die Stellung der Kirche zum Staat würden wir bei Stahl auf Grund der Hauptsätze, von denen er ausgegangen ist, kein günstigeres Resultat als das, auf welches ich bei Wuttke hindeutete, gewinnen, wenn er nicht von einer andern Seite her der kirchlichen Selbständigkeit einen Schutz brächte, dessen Begründung und Haltbarkeit ich aber wieder nicht anerkennen kann. Stahl hat nämlich zwar sehr richtig die Theorie Rothe's bestritten, wornach der Staat die Totalität der sittlichen Zwecke des menschlichen Geschlechtes in sich begreifen und deshalb in ihm die Kirche aufgehen sollte [1]). Er stellt seine Theorie entgegen, daß der Staat nur die „Manifestation des Sittlichen in der äußern Ordnung (der rechtlichen Sphäre) des menschlichen Gemeinlebens" sei, — nur „die Bethätigung des Sittlichen in einer bleibenden Institution, welche die sittlichen Gesetze nicht mehr bloß durch den Willen der Menschen nach der Natur des Sittlichen, sondern durch die mechanische Macht der Einrichtung erhalte". Er selbst ferner unterscheidet von der Sittlichkeit, welche die Vollendung des Menschen in ihm selbst sei, die Religion, welche im Bande des Menschen zu

---

1) Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 1. Aufl., S. 264 ff.

Gott, der völligen Hingebung und Einigung mit Gott bestehe, und ebenso von der sittlichen Welt oder dem objectiven sittlichen Gemeinleben die Gottesgemeinde, welche darin bestehe, daß die Menschen zu einer Gemeinschaft und Anstalt geeinigt seien, um Gott zu verherrlichen und den Einzelnen an Gott zu binden. Von dieser Gottesgemeinde sagt er dann, indem er ähnlich wie bei jenen Aussagen über objectives Ethos, Recht und Gesetz auf den empirischen Zustand der sündhaften Menschheit sich beruft: die Gottesgemeinde, trennbar von der Heiligung des Einzelnen, sei bloß Kirche, indem sie unabhängig von der wirklichen Gotteserfülltheit ihre Mitglieder als äußere Institution durch Bekenntnis und Verfassung sich erhalte, — so wie die sittliche Weltgestaltung, getrennt von der individuellen Moralität, bloß Recht und Staat sei. Und eben in diesem Zustand, sagt er nun, seien Kirche und Staat gegen einander unabhängig, jedes trage sein eigenes Centrum in sich selbst. Aber Stahl will doch von dieser Kirche, daß, wie die Schrift sage (und die alten Theologen und Kirchenordnungen oft wiederholen), die Könige ihre Pfleger seien. Im kirchlichen Leben muß doch auch er Functionen und Normen anerkennen, bei welchen es nicht um jene Gottbezogenheit selbst sich handelt, sondern um das äußere Gemeinleben der Kirchengenossen. Und wie er die Kirche selbst wesentlich zu einer äußeren Institution macht, so will er endlich, daß sie als öffentliche Institution auch durch obrigkeitliche Gewalt aufgerichtet und durch Recht und mit Anwendung der Gewalt auf ihren wahren Grundlagen und bei ihrer reinen Lehre erhalten werde. Gebunden erscheint die Obrigkeit der Kirche gegenüber dadurch, daß diese, wie Stahl sagt, in ihrem Inhalt durch Gott bestimmt ist und in den „eigentlich kirchlichen Dingen" keine menschliche Befugnis zur Gesetzgebung existirt, sondern nur das von Gott Gestiftete zu bewahren ist. Wollte man aber zu dem von Gott Verordneten auch eine äußere Ordnung und Verfassung der Kirche rechnen, was auf evangelischem Standpunkt schlechterdings nicht zuläßig ist, so bliebe doch daneben noch sehr vieles als Gegenstand menschlicher Rechtsfestsetzung übrig, was demnach jener Gewalt anheimfallen würde, und überdies würde das Urtheil darüber, was sie wirklich der Schrift gemäß als gött-

liche Stiftung anzusehen haben, den Trägern jener Gewalt nach den oben dargelegten Consequenzen des evangelisch-reformatorischen Standpunktes in letzter Instanz anheimgegeben bleiben. In Wirklichkeit wird jene Gewalt bei Stahl erst eingeschränkt dadurch, daß nach Stahl zu der göttlichen Stiftung auch ein besonderes geistliches Amt mit dem Anspruch auf Besitz des Kirchenregimentes gehört. Hieraus freilich würde sich dann vielmehr ergeben, daß, wenn einmal eine echt christliche Kirche aufgerichtet ist, die staatliche Obrigkeit für die Ausübung des kirchlichen Rechts und Regiments einfach den geistlichen Amtsträgern ihren Arm zu leihen hätte. Allein Stahl selbst legt dann doch wieder diesen nicht eine solche Untrüglichkeit und den Obrigkeiten nicht eine solche Unselbständigkeit des kirchlichen Urtheils bei, daß dadurch der Kirche eine klare und sichere Garantie gegen die Eingriffe gegeben wäre. Und dasjenige göttliche Recht, welches er den Geistlichen beilegt, können wir weder in der heiligen Schrift noch in den reformatorischen Bekenntnissen begründet finden, würden auch dadurch weit mehr noch das christliche Recht der Gemeinden bedroht, als die Selbständigkeit des kirchlichen gegen das staatliche Gebiet geschützt sehen [1]).

Diejenige Auffassung der Staatsaufgabe und Rechtsidee, welche der Theolog Wuttke mit dem Juristen Stahl gemein, welche aber bei diesem doch in der Ausführung die angegebene Modification angenommen hat, erhält endlich wohl ihren extremsten wissenschaftlichen Ausdruck (was die neuere Literatur anbelangt) in H. von Mühlers „Grundlinien einer Philosophie der Staats- und Rechtslehre nach evangelischen Principien" (Berlin 1873).

Wie kann Sittengesetz und Rechtsgesetz vollständiger identificirt werden als durch die Mühler'sche Definition: „Das Recht ist die aus Gottes Natur und Wesen stammende Ordnung, in welcher die von ihm aus Liebe geschaffenen Geister leben und sich

---

[1]) Gegen die Ueberspannung der Aufgabe des Staats bei Stahl, worin er trotz seines Widerspruchs gegen Rothe und Hegel doch nicht bloß mit jenem, sondern auch mit diesem Verwandtschaft hat, vgl. auch Thiersch, Ueber den christl. Staat, 1875, S. 221.

bewegen?" Nicht einmal die nähere Bestimmung, die dann doch aus Mühlers weiterer Ausführung sich ergibt, ist ja in diesen Worten enthalten, daß unter das Rechtsgesetz die Sittlichkeit nur in so weit falle, als sie im äußern Leben sich darstelle. Er unterscheidet dann zwischen dem ewigen Rechte Gottes und den menschlichen Rechtsordnungen, in welchen jenes nur wie in einem Spiegel zur Erscheinung komme, indem das Recht im Wechsel und Wandel der menschlichen Dinge und Gedanken bestimmter Umrisse bedürfe und sein Material aus den gegebenen thatsächlichen Verhältnissen nehmen müsse. Immer aber müssen wir annehmen, daß dieses menschliche Recht den ganzen Inhalt der auf's äußere Leben bezüglichen Gottesgebote umfasse, so wie diese eben mit Bezug auf die jeweiligen concreten Verhältnisse concret sich gestalten. So soll denn auch „alle Rechtsordnung der Menschen unter einander dem Kommen und Wachsen des Reiches Gottes dienen; sie darf keinen andern Zweck haben, als die Abwehr des Widergöttlichen, des Bösen, und der Hinführung des Menschen zu Gott; — — es handelt sich darum, alle Verhältnisse, die größten und die kleinsten, so zu ordnen, daß sie Gottes Liebesabsichten dienen, und in dem Setzen, Befolgen und Handhaben der menschlichen Rechtsordnungen das Kommen und Wachsen des Reiches Gottes auf Erden zu fördern". Aufrecht gehalten und verwirklicht werden soll „die göttliche Ordnung und das Gesetz" durch den Staat mit allen ihm zu Gebot stehenden Mitteln innerhalb seines Bereiches. Derselbe „besteht in der Gemeinschaft einer zur Verwirklichung der höhern geistigen Lebenszwecke der Menschheit dauernd verbundenen Vielheit von Individuen". Seine Aufgabe ist „die äußerlich erkennbare und von Stufe zu Stufe sich vollendende Darstellung des Reiches Gottes in der sichtbaren Welt; in dem Maße, in welchem der Staat dieser Aufgabe dient, ist er ein christlicher". „Die unveräußerliche Grundlage für seine Gesetzgebung sind und bleiben die zehn Gebote", — diese „Fundamentalartikel aller öffentlichen Ordnung, von Gott unmittelbar ausgegangen und gesetzt". Mühler führt diese im Einzelnen auf und bemerkt nur zu den Schlußgeboten, daß sie mit ihrem Verbot des Gelüstes mehr den sittlichen als den rechtlichen Charakter tragen

und daß dieses Gelüste für die bürgerliche Gesetzgebung nicht greifbar sei.

Eine Einschränkung macht nun allerdings auch Mühler, nämlich nicht bloß, wie wir eben gehört haben, mit Bezug auf die Gesinnung, sondern auch mit Bezug auf's Gebiet des äußern Handelns. Er erklärt nämlich, der Staat müsse, während er Gottes Offenbarung zur Regel und Ordnung für sich annehme, „zugleich sich bewußt bleiben, daß er mit der ihm anvertrauten Gewalt des Schwertes nur die gröbsten offenbaren Versündigungen im Zaum halten, nicht aber die Erfüllung des Gesetzes Gottes, am wenigsten in der tief innerlichen Art, wie Christus sie in der Bergpredigt verlange, herbeiführen und sichern könne"; dazu gehöre eine andere Macht, die Verkündigung des Namens des lebendigen Gottes u. s. w. Allein zwischen dem, daß der Staat die echt sittliche, aus dem Herzen kommende Sittlichkeit durch Zwangsgesetz und Schwert herbeiführen, und zwischen dem, daß er bloß gegen die gröbsten äußern Versündigungen jene Gewalt gebrauchen sollte, bleibt ja noch ein großer Raum. Aus den vorangestellten Principien folgte, daß er sie, so weit es ihm unter den empirischen Verhältnissen irgend möglich wäre, gegen alles in die Erscheinung tretende Böse gebrauchte, um es wenigstens äußerlich zu unterdrücken und zu strafen; die Grenzen, die sich ihm hiebei aufdrängten, müßten ebenso zufällig bleiben wie jene Verhältnisse und er müßte sie wenigstens immer mehr zu erweitern suchen. Jede äußere Unsittlichkeit müßte er ferner gleichmäßig darnach würdigen, daß sie Uebertretung der göttlichen Gebote als solcher oder aber „Versündigung" ist. Demgemäß müßte auch das Maß der Strafe sich bestimmen. Es wiederholt sich die Frage, die ich z. B. wegen der Strafe für Gotteslästerung oben bei Wuttke angeregt habe. Oder müßte nicht z. B. eine Uebertretung der Sonntagsfeier bei der Art, wie Mühler das Sabbathgebot ohne weiteres auf den Sonntag überträgt, criminell als schweres Verbrechen geahndet werden, wie das ja im alttestamentlich-theokratischen Staat wirklich geschah?

Für die Aufgabe der Kirche erklärt dann Mühler die Verkündigung des Reiches Gottes, seine Ausbreitung und Befestigung durch Wort

und Sacrament. Sie sei die Institution, welche bestimmt sei, den Glauben an Gott zu predigen und die Sacramente zu verwalten. In dieser Mission habe sie „eine von jeder gegebenen staatlichen Ordnung unabhängige Existenz“; der Staat könne diese Mission nicht erfüllen, sondern nur unterstützen. Aber muß nicht nach den voranstehenden Prämissen der Staat alles das Aeußere thun, was überhaupt zur Herstellung und Erhaltung dieser Institution und ihrer geistlichen Functionen sich thun läßt, eben nur die eigentlich geistlichen Acte der Predigt u. s. w. besonderen kirchlichen Organen überlassend? ist nicht er es, der alle die äußeren, für eine Kirche unentbehrlichen Ordnungen aufzurichten und zu leiten hat, so wie ja die Kirche nach dieser Seite hin zu der „Darstellung des Reiches Gottes in der sichtbaren Welt“ gehört. Mühler selbst geht auch darin weiter. Nachdem er ausgesprochen hat, daß jene andere Macht dazu gehöre, die wahre Erfüllung des göttlichen Gesetzes herbeizuführen, erklärt er es sofort auch für die erste Aufgabe des christlichen Staates, selbst dafür zu sorgen, daß Gottes Namen und Gebote, die Vergebung der Sünden und die Kraft neuen Lebens durch Christum verkündigt, daß auch bei seinen Gliedern das Wort Christi „Gehet hin in alle Welt“ durch die dazu berufenen Diener erfüllt werde. Er rechtfertigt ferner das obrigkeitliche Kirchenregiment nicht bloß aus der historischen Entwicklung der Reformation, sondern aus dem Beruf christlicher Obrigkeit überhaupt und legt ihm die gesetzgebende Gewalt und oberste Verwaltung in der Kirche bei; er unterscheidet da nicht, wie Stahl wollte, zwischen „Kirchenpflege der Obrigkeit“ und „Kirchenregiment“. Eine Schranke aber soll die Gewalt der Obrigkeit auch nach ihm im kirchlichen Lehrstand oder geistlichen Amt haben. Er behauptet die „unmittelbare Einsetzung des geistlichen Amtes durch Christum und die Apostel“, und er erklärt jene Gewalt in gottesdienstlichen und agendarischen Dingen geradezu für gebunden an die Zustimmung des Lehrstands, in allen übrigen Dingen eine Anhörung kirchlicher Rathgeber wenigstens für selbstverständlich. Darüber aber schweigt er, ob nicht die Obrigkeit doch nach eigenem Gutdünken ihre Rathgeber wählen oder für den Rath einer Minorität gegen den des ganzen übrigen Lehrstandes sich entscheiden dürfte.

Die Bemerkung, die ich bei Wuttke über das Verhältnis jener Aufgaben des Staates und ihrer Erfüllung durch die wirklichen Staaten der Gegenwart gemacht habe, drängt sich bei dieser Mühlerschen Schrift noch mehr auf. Und nothwendig werden wir hiebei auch ihres nach viel Arbeit und Kampf dahingegangenen Verfassers und seiner eigenen staatlichen Thätigkeit gedenken. Mag man von dieser sonst halten was man will: auf tiefen Ueberzeugungen ruhte sie gewiß, das zeigt eben auch unser Buch. Aber wie schwer und peinlich muß sie eben erst dadurch für ihn geworden sein, daß er mit solchen Theorien über Staat und Himmelreich sie in einem Staatswesen und einem Zeitalter wie das unsrige ausüben mußte! Erinnern wir uns indes auch hier wieder, wie wenig oder nichts für eine solche Auffassung vom Staat das Neue Testament uns an die Hand gibt, und wie darin von der Auffassung eines Luther nur die eine, und zwar gerade nicht die neue und originelle Seite auf's äußerste getrieben, die andere Seite aber verkannt ist [1]).

Die bisher genannten Männer stimmen unter den namhaften neueren Ethikern, mit denen wir hier uns zu beschäftigen haben, am meisten mit jenen Ausführungen alter orthodoxer Theologen über die Obrigkeit, welche die beiden Tafeln des Dekalogs aufrechterhalten sollte, überein. Sie sind Hauptvertreter derjenigen Staatsidee, welche man gewöhnlich die Idee des christlichen Staates zu nennen pflegt: die staatliche Gesetzgebung soll bei ihrer Behandlung der sittlichen Verhältnisse von derjenigen Auffassung derselben ausgehen, welche uns in der positiven biblischen Offenbarung vorgetragen werde, wobei wir freilich bemerken müssen, daß diese über sehr viele Dinge, welche im Staat rechtlich zu ordnen sind, sehr wenig und oft gar nichts directes aussagt. Aus dem bisher dargelegten ist auch zu entnehmen, wiefern wir jene Staatsidee eine theokratische nennen können.

Kehren wir aber zu der Grundfrage zurück, von der wir ausgegangen sind, zur Frage über das Wesen des Staates und

---

[1]) Gegen eine Berufung Mühlers auf Luther vgl. auch A. v. Oettingen, Christl. Sittenlehre, S. 283 f.

Rechtes und über den Umfang, in welchem das sittliche Leben dem Staatsgesetz zu unterstellen sei, so ist dieselbe Auffassung, welche wir bei jenen fanden, mit demselben Mangel an wahrer Begründung auch da möglich, wo die positive Offenbarung nicht so direct, ja vielleicht gar nicht beigezogen wird, wo ferner in Betreff der Kirche und des kirchlichen Amtes ganz andere Tendenzen obwalten. Und da stelle ich nun der Mühler'schen Theorie am nächsten die Rothe'sche, so wenig auch Mühler wie Stahl mit Rothe gemein haben oder Rothe die von jenen Männern verfolgten Tendenzen theilen wollte. Jener Umfang ist derselbe; Rothe führt die verschiedenen Gebiete der Totalität des Sittlichen, welche alle dahinein fallen sollen, nur viel mehr in concreto aus. Das freilich, daß dies alles nach seiner Idee mit der Stellung unter den Staat auch unter ein Zwangsgesetz gestellt sei, will er nicht zugeben. Es ist dies indes auch bei Mühler wenigstens nicht klar ausgesprochen. Und bei Rothe werden wir nun gerade in der Erörterung dieser Frage nicht etwa eine Lösung der Bedenken finden, die gegen seine Idee vom Staat sich erheben, sondern vielmehr eine große Unklarheit in Betreff der Grundidee selbst. Seine Ansichten von der Kirche und ihrem Verhältnis zum Staat, welche vielen am meisten oder gar allein Anstoß gegeben haben, können wir für unser Urtheil zunächst beiseite lassen, soweit nicht des Zusammenhanges wegen auch sie gleich mit zu erwähnen sind.

„Der Staat" — sagt Rothe — „ist die schlechthin allgemeine und absolute Form der menschlichen Gemeinschaft." Er ist „die menschliche Gemeinschaft, welche mit Bewußtsein moralische Gemeinschaft ist, d. h. mit Bewußtsein ihren Zweck in die Lösung der moralischen Aufgabe selbst durch die Realisirung der vollendeten moralischen Gemeinschaft setzt" [1]). Davon, daß es zum Begriff des staatlichen Gemeinwesens gehöre, unter einem äußeren Gesetz organisirt zu sein, das Handeln seiner Glieder unter feste äußere Normen zu stellen und die gesetzliche äußere Ordnung als solche schlechthin und gegen Widerstrebende mit äußerer Gewalt

---

[1]) Theologische Ethik, 2. Aufl., Bd. II, siehe besonders S. 256 ff. 422 ff.

aufrecht zu erhalten, wird uns in diesen Definitionen nichts gesagt, obgleich schon beim allgemeinen Begriff der moralischen Gemeinschaft ausgeführt wird, daß immer ein Unterschied zwischen leitenden Gliedern und solchen, die sich leiten lassen, stattfinden müsse [1]. Aber eben indem dies von jeder Gemeinschaft ausgesagt wird und demgemäß auch z. B. vom künstlerischen und wissenschaftlichen Gemeinleben gelten soll, erhält die Leitung hiemit noch nicht den streng gesetzlichen Charakter, den sie im Staat immer tragen und den auch ein ganz aus freiem innerm Trieb den Gesetzen und Obrigkeiten gehorchender vernünftiger Bürger doch im Interesse eines geordneten Zusammenlebens und Zusammenwirkens innerhalb eines gewissen Umfanges für unerläßlich erkennen wird. Begründet wird jener Unterschied darauf, daß bei einem Theil der Individuen, die eine Gemeinschaft constituiren, die Idee des Ganzen primitiv und principiell wirksam lebe, die andern dagegen vielmehr nur empfänglich für sie seien; im vollendeten Organismus zwar werde jedes Glied beides sein, organisirend und organisirbar zugleich, doch auch hier nie beides in gleichem Maße. Der hiemit constituirte Gegensatz zwischen den eigentlichen Trägern des Gemeingeists, welchen die regierenden Functionen zukommen und zwischen jenen andern, welche sich von ihnen regieren lassen, sei ganz allgemeinhin der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen.

Vollen Ernst aber will Rothe damit machen, daß der Staat die absolute Form der menschlichen Gemeinschaft sei. Das sittliche Leben soll nach allen möglichen Seiten hin unter ihm befaßt sein. Der Staat nimmt die Familie in sich auf mit der Ehe, die in ihm ein Rechtsverhältnis und damit überhaupt erst im vollen Sinn Ehe wird. Aus der Familie heraus entfalten sich vier Hauptsphären, welche den eigentlichen Körper der moralischen Gemeinschaft bilden, nämlich die Gemeinschaft des individuellen Erkennens oder das Kunstleben, die des universellen Erkennens oder das wissenschaftliche Leben, die des individuellen Bildens oder das gesellige Leben, und die des universellen Bildens oder das bürgerliche Leben. Alle diese aber gehen in die höchste

1) Bd. II, S. 208 ff.

Einheit einer allgemeinen moralischen Gemeinschaft zusammen, was eben der Staat ist. In ihm ist dann die ursprüngliche Einheit, von der die moralische Gemeinschaft als Familie ausgieng, in höherer Form wiederhergestellt. Er wird in seiner eigenen Entwicklung zuletzt wieder eine alle und alles umfassende Familie, indem in ihm die schlechthin vollständige Gemeinschaft und somit zugleich Ergänzung aller mit allen nach allen Seiten ihres moralischen Seins zu Stande kommt.

Nur eine Kirche kann der Staat nicht in sich schließen. Denn die Kirche ist nach Rothe eine rein nur religiöse Gemeinschaft, der Staat ist religiös-sittliche Gemeinschaft und hat darum für jene keinen Raum in sich. In Betreff des Staates müssen wir ferner für die Entwicklungsstufe, auf der wir jetzt noch stehen, zu jener Definition noch beifügen, daß er nur erst als nationale Gemeinschaft oder nationaler Staat besteht, während dagegen die Kirche ihrem Begriff nach die nationale Begrenzung nicht kennt. Allein die Kirche ist nun nicht etwa bestimmt, als besondere Gemeinschaft neben dem Staat fortzubestehen, sondern in ihm ganz zu erlöschen, während jene vier moralischen Gemeinschaftssphären ihm „unaufgehoben und unversehrt“ als seine eigenen Momente einverleibt bleiben. Denn die Weiterentwicklung des Staates soll zu einem schlechthin allgemeinen Staatenorganismus führen, in welchem der Staat erst vollständig realisirt sein wird, und dann bedarf die Menschheit einer Zusammenfassung durch jene Kirche nicht mehr. Ein rein religiöses Handeln, wie es eigentlich Sache der kirchlichen Gemeinschaft sein sollte, ist ferner in Wirklichkeit gar nicht möglich, sondern nur in abstracto; denn da Gott uns nicht als unmittelbares Object gegeben ist, muß das religiöse Handeln zum unmittelbaren Object eben dasselbe wie das sittliche Handeln haben, nämlich die materielle Natur und überhaupt die Welt, und es ist daher nie für sich allein, sondern immer nur mit und an dem sittlichen Handeln gegeben. Die Kirche kann es daher gar nie zu einer vollständigen Realisirung ihres Begriffs als ausschließlich religiöser Gemeinschaft bringen. Und anderseits gehört die Beziehung auf Gott auch zum Handeln und Leben im Staat und in jenen vier von ihm umschlossenen moralischen Gemein-

schaften und sie leisten so, wenn sie ihrer Idee gemäß sich vollenden, alles, was die Kirche leisten sollte und doch für sich nicht zu leisten vermag. Wir erinnern hiebei, daß Rothe unter dem Begriff des Moralischen das religiöse Moment (Beziehung der Persönlichkeit zu Gott) mit dem sittlichen (Beziehung zur irdischen materiellen Natur) zusammenfaßt. So ist ihm beim normalen Zustand die Gemeinschaft des Ahnens, dieses „individuellen Erkennens", zugleich „Gemeinschaft des die Welt Ahnens" und des „Gottes Ahnens, d. h. des Andächtigseins, der Andacht"; die Gemeinschaft des denkenden Erkennens ist wesentlich auch ein Gott-Erkennen; das gesellige Leben ist religiös-sittliche Gemeinschaft, die Gemeinschaft des Aneignens zugleich Gemeinschaft des Gottaneignens, d. h. des Betens u. s. w.; ebenso ist, was das universelle Bilden betrifft, „alle Gemeinschaft des Machens als Gemeinschaft des die Welt der menschlichen Persönlichkeit zum universellen Instrument Zubildens wesentlich zugleich Gemeinschaft des dieselbe Gotte zum Werkzeug, — — Zubildens, d. h. des Heiligens" u. s. w. So soll endlich im Staat als solchem die nationale sittliche Gemeinschaft schlechthin von der nationalen religiösen Gemeinschaft beseelt sein und diese schlechthin erfüllt von jener. Da sind freilich die wesentlichen Elemente des religiösen Lebens, welches in seinem abstracten und eigentlich ganz unmöglichen Fürsichsein die Kirche zu ihrer Sphäre haben sollte, sämtlich schon anderswo zusammen mit der Sittlichkeit untergebracht. Ausdrücklich verwirft Rothe eine Vorstellung, nach der das Wort Gottes und die Sacramente allein durch die Kirche sollten verwaltet werden können (Bd. V, S. 415 ff.), mit der Fortdauer der Predigt von Christo und der Begehung von Taufe und Abendmahl sei die ebenso lange Fortdauer der Kirche keineswegs bewiesen. Vollends kann die Kirche nicht etwa der Zucht wegen, die sie üben möchte, auf Bestand Anspruch machen: „christliche Zucht und Sitte soll und muß allerdings zu Kraft kommen in der christlichen Welt; aber durch die Kirche wird das nicht mehr geschehen können, sondern nur durch das *sittliche* Gemeinwesen, den Staat" (ebend. S. 490).

Der Staat umfaßt so bei Rothe seiner Idee nach alle möglichen Momente des sittlichen Gemeinlebens samt denjenigen Func-

tionen, welche wesentlich zum religiösen Leben gehören. In die Ausführung jener Momente zählt Rothe das ganze Culturgebiet herein: das Wirken des Geistes auf die Natur und seine eigene allseitige Ausbildung überhaupt, — nicht bloß in der bestimmten Beziehung, sofern es darin um Bethätigung des Willens sich handelt. Immer aber will er doch das alles als Aufgabe für die wollenden, sittlichen Persönlichkeiten als solche hinstellen. Es ist die umfangreichste Ausführung des objectiven Ethos, um Stahls Ausdruck zu gebrauchen, oder des göttlichen Willens und der göttlichen Gebote, um mit theologischen Ethikern zu reden.

Dagegen wendet Rothe den Begriff des Rechts anders und in beschränkterem Sinn an, als die bisher genannten Ethiker, bleibt sich indes darin nicht gleich. Zuerst nämlich, wo er von der Bedeutung der Obrigkeit für den Staat und die Organisation moralischer Gemeinschaften überhaupt redet (Bd. II, S. 212) erklärt er, daß die Constituirung der Obrigkeit durch die Feststellung eines Systems geordneter Normen für den Vollzug der Gemeinschaft oder durch Aufstellung einer Rechtsordnung geschehen müsse, und sagt von der Rechtsordnung ganz allgemein, in ihr werden die an sich moralischen Normen positiv gemacht, indem sie den concreten Verhältnissen gemäß concret ausgestaltet werden. Dazu citirt er beifällig eine Ausführung von Schelling, die nicht minder Stahl für sich hätte anführen können: der wirklichen Gemeinschaft gehe eine intelligible Ordnung voran, und damit nun diese in der empirischen Welt Bedeutung gewinne, müsse auch das Gesetz thatsächliche Existenz erhalten und als Macht außer dem Menschen erscheinen; diese äußere, mit zwingender Gewalt ausgerüstete Vernunftordnung sei der Staat [1]). Nachher aber, wo er von der Gemeinschaft des universellen Bildens oder bürgerlichen Lebens und speciell vom Tauschverkehr mit Bezug auf Sachen und Besitze handelt, erklärt er, in dieser Sphäre habe das Recht seinen ursprünglichen Ort (S. 390). Hier hat Rothe

[1]) Dabei misbilligt übrigens Rothe (Bd. II, S. 429), daß auch für Schelling der Staat lediglich unter Voraussetzung des Bösen entstehe.

den Schleiermacher'schen Begriff des Rechts aufgenommen, dem gegenüber J. H. Fichte [1]) mit Grund gefragt hat, wie darnach z. B. ein keineswegs nur auf solchen Verkehr bezügliches Ehe- und Familienrecht sich entwickeln lassen sollte. In der Pflichtenlehre endlich (Bd. V, S. 251 ff.) redet Rothe von der Rechtspflege, obgleich er sie wieder bei den Pflichten jenes bürgerlichen Verkehrs bespricht, doch so, daß er sie auf Vergehen aller Art bezieht, dem Strafrecht noch eine andere Bedeutung innerhalb des Staats als innerhalb der bloßen bürgerlichen Gemeinschaft beilegt, ja die Strafe ganz allgemein zum Mittel für die Aufrechterhaltung der sittlichen Idee in der Welt macht: die Herrlichkeit seines eigenen Gesetzes aufrecht erhaltend, erhalte der Staat in der Strafe die Herrlichkeit des ewigen sittlichen Gesetzes selbst aufrecht [2]). Hier scheint auch nach Rothe jede Uebertretung des göttlichen Sittengesetzes als solche dem Strafgesetzbuch des Staates verfallen zu müssen. Darauf führt uns auch jener Satz, daß die christliche Zucht, welche man zur Sache der Kirche machen wolle, vielmehr durch den Staat zur Kraft kommen müsse. Längst hat Vinet bemerkt, daß Rothe das Vergehen nicht von der Sünde unterschieden haben wolle, und hat unmittelbar hiemit sein Aufgehenlassen der Kirche im Staat in Verbindung gesetzt [3]). Wir aber werden die Unklarheit, welche so in Betreff des Rechtsbegriffes statthat, mit derjenigen zusammenfassen dürfen, welche über der Bedeutung des Gesetzes für den Staat obwaltet, und werden von dieser sogleich noch weiter bei Beurtheilung der Rothe'schen Staatsidee zu reden haben.

Eine Kritik der Darstellung Rothe's darf gegen sie vor allem das bemerken, daß sie zwar einen schön systematisirten Inhalt vorträgt, für die Nothwendigkeit oder auch nur Möglichkeit einer staatlichen Gemeinschaft aber, die alle jene Sphären als Glieder in sich schlösse, einen eigentlichen Beweis nirgends geliefert hat.

---

1) Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte u. s. w., S. 340.

2) An die Stelle der Schleiermacher'schen Idee des Rechts ist hier die Stahl'sche getreten.

3) Vinet, Ueber die Darlegung der religiösen Ueberzeugungen 2c., übersetzt von Spengler, S. 226.

Hat doch z. B. Schleiermacher, welchem Rothe hinsichtlich des Inhalts jener vier Gebiete, des individuellen und universellen Erkennens und Bildens, wesentlich (obgleich mit andern Namen) gefolgt ist, ihre Eingliederung in den Staat für unmöglich gehalten und diesem nur eine sehr begrenzte Aufgabe zugewiesen.

Halten wir von jener Definition des Staates zunächst nur das allgemeine fest, daß er nationale moralische Gemeinschaft sei, so haben zwar Kunst, Wissenschaft, Geselligkeit u. s. w. gewiß hohe Bedeutung für's sittliche Gemeinleben einer Nation, und eine von sittlichem Geist beseelte Nation muß auch als Gesamtheit für sie sich interessiren. Damit ist aber noch nicht gegeben, daß das Kunstleben u. s. w. oder die Gemeinschaften jenes Erkennens u. s. w. ihrem eigentlichen Wesen nach Momente oder Glieder der nationalen Gemeinschaft als solcher wären oder daß die darauf bezüglichen Pflichten ihrem Wesen nach zu den „Staatspflichten" gehörten, unter denen Rothe sie (Bd. V, S. 125 ff.) aufführt. Wäre dem wirklich so, dann müßten jene auch ihren eigentlichen Schwerpunkt in dieser Gemeinschaft haben, deren Glied sie sind, und ihr höchstes Ziel müßte sein, diesem Leib, dem sie angehören, zu dienen. Statt dessen aber wird ja doch wol die reine Kunst und Wissenschaft bei aller nationalen Gesinnung ihrer Vertreter dennoch ihre eigenen, von jeder nationalen Gemeinschaft unabhängigen höchsten Interessen und Ziele behaupten und über die Schranken solcher Gemeinschaften hinaus ihre Mitarbeiter und Genossen suchen. Der Geselligkeitstrieb wird sich eine Befriedigung erlauben, für welche die Beziehung auf Nation und Staat nicht maßgebend ist. Ja auch in Betreff des bürgerlichen Verkehrs, Handels u. s. w. und seiner Vertreter werden wir, obgleich damit der Staat sich am meisten zu thun zu machen pflegt, doch nicht sagen können, daß für sie jene Beziehung das eigentlich Bestimmende sei. Reicht ihr Blick, indem sie für den materiellen menschlichen Bedarf sorgen, über den eigenen Gewinn hinaus, so wird er auch nicht bloß auf den Nutzen eines Staates sich beschränken. Echte Pfleger der Kunst und Wissenschaft werden vollends nur dem Schönen und Wahren um seines eigenen Werthes willen dienen und hiemit für die ganze Menschheit in möglichst weitem Umfang so gut wie für ihre eigene

Nation Früchte bringen wollen. Wenn diese ihnen hiebei Schutz und Förderung gewährt und für's eigene Leben Gewinn aus ihnen zieht, so steht sie hiemit, wie gesagt, noch nicht in dem Verhältnis zu ihnen, wie ein Organismus oder Leib zu den ihm beschlossenen Gliedern. Das würde jeden Falls der Bedeutung, die man ihnen insgemein zuzuerkennen pflegt, nicht entsprechen, und in der That hat auch Rothe in seiner Detaildarstellung der einzelnen Sphären und sogenannten Staatspflichten jenes angebliche Verhältnis durchaus nicht consequent durchgeführt. — Aehnliches ist endlich auch von der Bildung der Willensrichtung und Gesinnung in den Subjecten und den auf sie bezüglichen Thätigkeiten zu sagen — von diesem Centralgebiet des Sittlichen, das freilich Rothe bei seiner Identification des Sittlichen mit dem Wirken des persönlichen Geistes auf die materielle Natur meines Erachtens überhaupt viel zu wenig in's Auge gefaßt hat. Gewiß ist jene von der allergrößten Wichtigkeit für's Leben der Nation, für den Bestand des Staates, und Nation und Staat sollen dazu thun, was sie können; es ist richtig, was Rothe (Bd. II, S. 425) gegen Stahl sagt, was indes bekanntlich auch Stahl stets selbst gesagt hat, daß ein gesunder Staat nur möglich sei, sofern seine Bürger „subjectiv moralisch-gute" seien, und daß anderseits die Tugend des Einzelnen nur in einer guten „objectiven Lebensgestaltung" gedeihlich sich entwickeln könne. Allein hiemit hat Rothe noch nicht, wie er meint, das gerechtfertigt, daß er „die sittlich objective Lebensgestaltung nicht von der subjectiven Schicklichkeit scheide", vielmehr „die Sittlichkeit dem Staat zum Begriff gebe". Wir werden darüber, wie weit das Können des Staates in diesem Stück reiche, später mehr zu reden haben. Für jetzt bemerken wir, daß ein wahrhaft sittlicher und sittlich strebsamer Mensch bei aller Anhänglichkeit an seine Nation und Dankbarkeit für die sittlichen Bildungsmittel, die er in ihr findet, doch seine sittlichen Grundüberzeugungen nicht etwa bloß dem Genius oder irgend welchen Instituten seiner Nation zu entnehmen, sondern möglichst selbständig sich zu gestalten suchen und sein höchstes Gut, und hiemit sein höchstes Ziel nicht in dieses Gemeinleben setzen, noch auch nur von demselben abhängig machen wird; dennoch verträgt sich hiemit vollkommen, daß er mit Bezug

auf nationale, staatliche, politische Thätigkeiten und Interessen, die ihm eben mit jenen höchsten nicht eins sind, wesentlich vom nationalen Geist sich leiten lasse und ganz dem nationalen Gemeinwesen diene.

Die nationale Gemeinschaft aber „constituirt sich", wie Rothe sagt, als Staat. Was gehört nun zu dieser staatlichen Constituirung als solcher? Wie soll die Nation als Staat wirksam werden, wie auf allen jenen Gebieten ihre Thätigkeit ausüben? Vertreten ist die staatliche Gemeinschaft nach Rothe durch die Obrigkeit: in welcher Form und mit welchen Mitteln also wirkt diese und durch sie der Staat? Hiemit kommen wir auf die Form des positiven, bestimmten, äußerlich ausgeprägten Gesetzes, welches unbedingt gültige Verbote und Forderungen für's äußere Handeln der Staatsbürger enthält, auf ein staatliches Regiment, das selbst in solchen gesetzlichen Formen sich bewegt, auf eine äußere Gewalt, die dem Gesetz seine äußere Geltung im Nothfall auch gegen Widerstrebende verschafft. Kann man, wenn dies zum Wesen des Staats und seines Wirkens gehört, dem Staat wirklich, wie Rothe will, die Sittlichkeit oder Moralität zum Begriffe geben? Und bleibt, wenn es nicht zu seinem Wesen gehören sollte, noch irgend eine klare Vorstellung vom Staat als solchem möglich?

Daß jenes sich so verhalte, daß der Staat eine so gesetzlich organisirte Volksgemeinschaft sei, daß in ihm ein auf's äußere Thun bezüglicher, mit äußerer Macht sich durchsetzender allgemeiner Wille das nationale Leben leite, oder wie man es sonst ausdrücken mag, — das ist jeden Falls die in Wissenschaft und Praxis herrschende Auffassung, so groß auch die Differenzen sind mit Bezug auf die Consequenzen und auf die einzelnen, unter ein solches Staatswesen fallenden Objecte. Man wird hiebei in Betreff jener Gewalt Rothe natürlich zugeben, daß das Moment des Zwanges mit dem Begriff des Gesetzes und Rechtes erst „in Folge des Eintritts der moralischen Abnormität", d. h. eben eines unsittlichen Widerstrebens, sich verbinde, wird aber doch schon in den Begriff des staatlichen Rechtes oder Gesetzes überhaupt das hineinlegen, daß es, falls ein solches Widerstreben einträte, so sich durchsetzen müsse [1]). Man

---

[1]) Vgl. auch Trendelenburg, Naturrecht, 2. Aufl., S. 87 f.

wird, auch wenn man den Staat für alle mögliche sittliche oder Culturinteressen wirken lassen will, seine directe Thätigkeit oder die Thätigkeit der Obrigkeiten sich doch immer nur so denken können, daß sie gewisse äußere dazu dienene Mittel und Einrichtungen durch ihr Machtgebot herstellen, ohne doch je selbst Kunst, Wissenschaft u. s. w. produciren und ohne sie je in ihre eigenen Institute einschließen zu können. Man wird bei aller Anerkennung dafür, daß das Wohl des Staates und die wahre Erfüllung seiner Gesetze von Moralität und gutem Willen der Staatsgenossen bedingt sei, doch trotz Rothe (Bd. II, S. 425) dabei bleiben, „daß das juristische und politische Gesetz nur die äußere That, nur Legalität fordere“, und zwar einfach deswegen, weil die Gewalt des Staates, sein Gesetz zu behaupten, ja doch nicht weiter reichen würde. Er wird sich bemühen, auch auf die Gestaltung einer freien sittlich-guten Gesinnung einzuwirken — zunächst in der Erziehung der erst zu freien Personen heranwachsenden Kinder. Aber er kann auch dazu nur äußere Einrichtungen auf gesetzlichem Weg herstellen; und er wird die Erzieher durch geistige Mittel wirken lassen müssen, die einem ganz andern und höheren Gebiet als seinem eigenen entnommen sind.

Wie stellt sich nun hiezu Rothe? In seinen Definitionen vom Staat fehlt jede Andeutung des hier ausgehobenen Momentes. Der Staat ist „die menschliche Gemeinschaft, zunächst als nationale, wie sie ihrer selbst als moralischer bewußt ist“ [1]). Nichts ist gesagt davon, daß jene gesetzliche Form der Constituirung und Thätigkeit für diese Gemeinschaft wesentlich sei. Man könnte in so weit ebenso gut an eine Gemeinschaft denken, welche, auf natürlicher Verwandtschaft ruhend und von gleichem Geiste beseelt, schon durch die innern, physischen, psychischen, gemüthlichen Bande genugsam zusammengehalten wäre. Und zwar läßt es Rothe bei jener Definition auch da bewenden, wo er nicht mehr den Staat, abgesehen vom „Eintritt der moralischen Abnormität“, sondern den

---

[1]) Bd. V, S. 170; es heißt hier nicht „moralischer“, sondern „sittlicher“; ich habe geändert gemäß Rothe's neuer (auf Bd. V nicht ausgedehnter) Bearbeitung, vgl. Bd. II, S. 423.

wirklichen Staat und die Staatspflichten bespricht. — Indem er gegen Stahl einwendet, daß man, wenn man den Staat wesentlich Rechtsinstitut sein lasse, einen Begriff des Staats nur unter der Voraussetzung der Abnormität kenne, bemerkt er hiezu: es wäre dann nur verwunderlich, daß der Heiland dazu gekommen sei, um einen Gottesstaat zu begründen und je länger desto vollständiger herzustellen (Bd. II, S. 426 f.). So wagt er, unsern Staat und Christi Reich, welches freilich jenen Gesetzescharakter gerade nicht trägt, als einander wesentlich gleichartig hinzustellen. Dem entspricht ja auch, daß das politische Gesetz nicht bloß Legalität, sondern Moralität fordern soll. Von den besonderen, dem Staatsorganismus einverleibten Sphären sagt Rothe, daß der Staat über ihnen „leitend walte", sie jedoch nicht in ihrer eigenen freien Entwicklung beschränken dürfe (Bd. V, S. 302). Man dürfe dabei nicht an solche Einmischungen des Staats in Familienleben, Kunst, Wissenschaft u. s. w. denken, wie der Polizeistaat und wol auch der bloße Rechtsstaat sie sich nicht selten erlaubt habe; nicht sowol mische der Staat in diese Sphären sich ein, als vielmehr sie in ihn sich einmischen; sie öffnen sich selbst dem Staat, um von seinem Geist in sich einströmen zu lassen, und nur dadurch erheben sie sich über die Trivialität und kleinbürgerliche Nichtigkeit zu geistigem Gehalt und edler menschlicher Würde (Bd. II, S. 462). Aber ehe das Wesen des Staats im Unterschied von jener freien nationalen Gemeinschaft schärfer definirt ist, weiß man auch nicht, was der Geist des Staats im Unterschied von dem in der Nation überhaupt lebenden sittlichen Geist bedeuten soll; überdies wird wol — auch nach Rothe — nicht bloß dieser nationale Geist, sondern der Geist der Wissenschaft und Kunst und der menschlich-sittlichen Gemeinschaft und Humanität überhaupt (auch ohne nationale Individualisirung und staatliche Form) über jene Trivialität erheben können, so wenig hiemit anderseits ein einseitiger Kosmopolitismus gebilligt werden soll; was soll denn das z. B. für ein Staat gewesen sein, dessen Geist unsere classischen deutschen Dichter so emporgehoben hat? Offenbar ist hier bei Rothe die Idee des Staates mit den Gedanken an den sittlichen Geist einer Nation und zugleich an die sittliche Gemeinschaft der Menschheit

im allgemeinen zusammengeflossen. Nach allem endlich, was Rothe sonst vom Staate sagt, und so auch nach jener Erklärung, daß der Staat über allen jenen Sphären leitend walte, kann es nicht etwa bloß Aufgabe jener Sphären sein, irgend welchen Geist von ihm aus in sich einströmen zu lassen, sondern der Staat muß selbst leitende Thätigkeit üben. Und wenn nun gleich Rothe (Bd. II, S. 428) es für Sache echter Philister erklärt, immer, wenn vom Staat die Rede sei, nur an die Staatsregierung und ihre Verwaltungsmaschine zu denken, so werden wir doch wenigstens bei leitender Thätigkeit an die Regierung denken müssen und bei Thätigkeiten des Staates überhaupt an die ihn vertretenden Personen, was ja auch nach Rothe die Obrigkeiten sind; sind sie doch nach ihm nicht nur Vertreter des Gesetzes, sondern die „Träger und ausdrücklichen Repräsentanten" jenes Geistes selbst (Bd. II, S. 212). Nur an eine gesetzliche, Zwang ausübende Thätigkeit des Staates und seiner Organe scheinen wir nach der hier ausgehobenen Reihe von Aussprüchen allerdings nicht denken zu dürfen. Man sollte fürwahr vielmehr meinen, von Seiten des Staates und für den Staat müsse so gewirkt werden wie innerhalb des von Jesus verkündigten und gestifteten Himmelreichs, dessen geistige Kräfte wie Sauerteig in die verschiedenen Sphären der Menschheit und ihres Lebens eindringen und das statt der Machtgebote und des Zwangs keine äußeren Mittel als das an Geist und Herz dringende, Moralität fordernde und wirkende Wort gebraucht.

Natürlich fehlt nun doch bei Rothe die andere Seite nicht. Er hat doch schon da, wo er von den für jede Gemeinschaft erforderlichen regierenden Organen sprach, auch von der Aufstellung einer Rechtsordnung gesprochen, in welcher die moralischen Normen positiv gemacht werden (Bd. II, S. 212). Er erklärt, daß das Objectiv-Moralische den Einzelnen gegenüber (bei denen es zum Subjectiv-Moralischen oder zu ihrem eigenen selbstbewußten Handeln werden soll) in seiner „unbedingten Berechtigung und Selbstmacht" vertreten sein und so zur Darstellung und Wirksamkeit kommen müsse (S. 446). Und die Majestät der Obrigkeit setzt er darein, daß im Staat die absolute Selbstmacht der objectiven sittlichen

Ordnung den Einzelnen als solchen gegenüber nicht nur ausdrücklich ausgesprochen, sondern auch thatsächlich und wirksam vorhanden sei (Bd. V, S. 303). So scheint doch die Form des äußeren Gesetzes und zwar eines Gesetzes, das gegen Widerstrebende mit Gewalt wirksam gemacht wird, nicht etwa bloß zur Ordnung jenes bürgerlichen Verkehrs, Handels u. s. w., wo das Recht nach Rothe seinen ursprünglichen Ort hat, sondern zum Wesen und Wirken des Staates überhaupt zu gehören.

Wie Rothe jenes freie Wirken oder Einströmen des Staatsgeistes und das gesetzliche Wirken und Regieren sich zusammendenkt, bleibt unklar. Es könnte einem dabei gemäß seiner Erklärung, daß der Staat nur die volle Explication der Familie sei, etwa das Bild einer großen Familie vorschweben, wo die Söhne mündig geworden sind und wo die gereiften Glieder mit einander die anderen so leiten, daß sie theils feste Ordnungen aufstellen, theils die zu Leitenden bloß durch Zusprache, Unterweisung, Beispiel anregen, ohne zwischen dem Gebiet des strengen Gesetzes und des freieren sittlichen Einwirkens scharfe Grenzen nöthig zu finden. Wir werden hiemit an den patriarchalischen Staat erinnert. Rothe (Bd. V, S. 307) erklärt das patriarchalische Regiment, so schön es auch in der Idee sich anlasse, unter den gegenwärtigen geschichtlichen Verhältnissen für eine Unmöglichkeit, jedoch nur deswegen, weil das Verhältnis zwischen Fürst und Volk nicht mehr das zwischen Mündigen und Unmündigen sei. Patriarchalischen Charakter hat dennoch sein Staatsideal in so fern, als er die principielle Bedeutung des festen Gesetzes und Rechtes für Staat und Obrigkeit nicht kennt.

Wir aber sehen eine Unmöglichkeit in einer Staatsidee, welche so, wie es bei Rothe der Fall ist, vom gesetzlichen Charakter des Staates absieht oder die Frage darüber im unklaren läßt. Müssen wir aber dem Staat und seinem Wirken einen solchen Charakter wirklich beilegen, so finden wir es unmöglich, daß der Staat bei solcher Art des Wirkens die Gebiete der Kunst, Wissenschaft, Geselligkeit, ja der Sittlichkeit überhaupt zu seinem eigenen Gebiet machen sollte; und wenn er dies ernstlich durchführen wollte, so müßten wir dadurch die Interessen und die Natur jener Gebiete

viel mehr bedroht, als gefördert sehen, da ihr geistiger Inhalt sich unter Machtgebote, wie sie dem Staat eigen sind, eben nicht stellen, ihre Entwicklung dadurch nicht leiten läßt. Soll der Staat, wie wir doch auch wieder Rothe sagen hörten, sie in ihrer freien Entwicklung nicht beschränken, so kann seine Thätigkeit mit Bezug auf sie nicht die „leitende“ sein. Wird ihm die Befugnis, ja Pflicht zu solcher Thätigkeit nach allen Seiten hin beigelegt, so erhalten wir einen Staatsabsolutismus mit einer grenzenlosen Vielregiererei, die, je weniger die Träger der Staatsgewalt in die innere Natur aller jener Gebiete einzudringen vermögen, um so mehr zu einer ihr eigenes Leben erdrückenden Tyrannei werden muß. Rothe erkennt (Bd. V, S. 301) doch selbst auch an, daß er dem Staat eine „unermeßliche Aufgabe“ zuweise, für welche dieser die Beihülfe freier Associationen werde nachsuchen müssen, hat aber eben hiemit dann auch anerkannt, daß das eigentlich staatliche Wirken nicht jenes ganze Material umfassen könne. Daneben hat er unterlassen, zu zeigen, wie die freie Thätigkeit der Associationen und der Einzelnen mit jener staatlichen Leitung aller Dinge sich einigen sollte. Von der Gefahr, die jenen Gebieten drohen könnte, merkt er wenig. Eine Hauptsorge ist ihm (a. a. O., S. 302), daß dem Staat seine Vielthätigkeit zu viel Geld kosten möchte, wofür er die Hülfe in einer „Genügsamkeit der Staatsdiener mit desto niedrigeren Remunerationen“ sucht.

Gewiß waren Rothe's Ansichten und Absichten sehr wohlgemeint. Sie giengen nicht so weit als die Consequenzen, die aus seinen Sätzen sich ergeben und jeden Falls von einer Staatsgewalt, wenn sie nicht selbst die bei Rothe fehlenden Grenzen sich setzt, mit Leichtigkeit gezogen werden dürften. Während er im Princip jene Sphären ganz in den Staatsorganismus aufgenommen und der staatlichen Leitung unterstellt sein läßt, gehen dann doch seine Einzelausführungen in Betreff der staatlichen Thätigkeit nicht über das hinaus, was unsere Staatsgewalten schon jetzt zur Pflege der Kunst oder Wissenschaft thun und was doch in Wahrheit weit hinter jenen Grundsätzen zurückbleibt. Doch finden wir bei ihm schon auf dem Gebiete des materiellen Verkehrs, obgleich dieses vermöge seiner äußerlichen und großentheils mechanischen Natur am meisten

ein gesetzliches Eingreifen zulassen und bedürfen wird, eine gewaltige Ueberschreitung der Grenzen, welche eingehalten werden müssen, wenn der Staat nicht unmögliches leisten und Freiheit und Leben innerhalb der betreffenden Sphäre nicht erdrückt werden soll. Die bürgerliche Gemeinschaft soll nämlich (Bd. II, S. 390) nicht bloß Geld creiren, sondern auch „für die Sachen als Waaren die Preise in diesem Geld ausdrücken und feststellen, und zwar dies letztere immer wieder von neuem“: nicht Sache der freien Uebereinkunft ist ihm das, sondern er erklärt eben dies für Constituirung eines Rechtszustandes und die darauf bezüglichen Anordnungen für bürgerliche Gesetze; es ist ihm Aufgabe der Obrigkeit, sofern sie eben Obrigkeit der bürgerlichen Gemeinschaft ist. Wir werden dadurch an Gedanken erinnert, welche Luther bei der großen Geldkrisis seiner Zeit aussprach; welcher Staatsmann und Nationalökonom der Gegenwart aber wird sie, wenn er auch der Theorie einer freien Concurrenz und des laissez-aller noch so sehr feind ist, für möglich halten? Nur ein kleiner Schritt wäre von hier aus zu dem weiteren Satze, daß die bürgerliche Obrigkeit auch den Werth der Leistungen oder der materiellen und geistigen Arbeit der einzelnen Glieder der Gemeinschaft abschätzen sollte. — Mit Bezug auf's wissenschaftliche Leben trägt Rothe (Bd. II, S. 356 ff.) den eigentümlichen Gedanken vor, daß „eine organische Vereinigung der Gelehrten zur gemeinsamen Ausübung der Gerichtsbarkeit über die wissenschaftliche Schriftstellerei“, oder eine Akademie zum Behuf der kritischen wissenschaftlichen Jurisdiction „moralisch gefordert“ sei; er sagt: „Wem die Kritik durch die Akademie das Wort entzieht, der hat unweigerlich zu schweigen.“ Wir wollen hier die Zweifel daran, ob jemals und mit irgend welchen Mitteln ein wirklich zu solcher Thätigkeit befähigter Gelehrtenausschuß zu Stande zu bringen wäre, unterdrücken, müssen aber mit Bezug auf den Staat fragen: wird nun also nicht, weil ja jenes moralisch gefordert ist, auch hiefür die Staatsgewalt die Leitung übernehmen und mit ihren Mitteln jenen jurisdictionellen Aussprüchen Geltung verschaffen müssen? — Wir erinnern endlich an die unbeschränkte Beziehung der Staatsaufgabe auch auf die subjective Sittlichkeit, an jene Uebertragung der Sittendisciplin an den Staat, an die

Ausdehnung des Strafrechts auf alle Verletzungen des Sittengesetzes. Was wird hier bei so unbegrenzten Befugnissen ein Staat ausrichten und anrichten, zu dessen Charakter jeden Falls jenes äußerlich gesetzliche Verfahren gehört und in Betreff dessen uns wenigstens nirgends gesagt ist, wo er etwa ein anderes Verfahren anwenden müsse und was er für eines anwenden könne?

Mit der Staatstyrannei, welche hier große, und zwar gerade die höheren Gebiete des sittlichen Lebens auf's schwerste bedrohen würde, ist natürlich nicht zu verwechseln die Tyrannei eines Fürsten innerhalb des Staates. Jene kann so gut von Republiken und Demokratien als von Autokraten geübt werden. Man dürfte sich etwa beruhigen, wenn der Staat die von Rothe geforderte Verfassung und Obrigkeit hätte: ein gewähltes Oberhaupt, in dessen Person die im Volk vertheilte jedesmalige nationale Vernunft und Tugend zusammenfließt und sich concentrirt, und neben ihm eine echte Volksvertretung mit einer Verfassung, die „so geartet ist, daß sich in den Kammermajoritäten die wirkliche Quintessenz der jedesmaligen politischen Intelligenz und überhaupt Tugend der Nation aussprechen muß" (Bd. II, S. 450 ff.). Aber leider hat man ja noch nirgends ein Mittel gefunden, so treffliche Staatshäupter auszuerlesen und einzusetzen, noch eine Verfassungsform, die Rothe's frommen Wunsch erfüllte. So wie die Menschen und Völker sind und bis an's Ende der Dinge sein werden, wollen wir vielmehr wünschen, daß die republikanisch oder monarchisch constitutirten Staatsorgane auf demjenigen Gebiet, auf welchem jenes äußere Gesetz nothwendig und heilsam ist, mit aller Energie und mit äußerer Gewalt ihres Amtes warten, auf weiteres Leiten und Regieren aber verzichten. Wie jenes Gebiet näher zu bestimmen sei, darüber ist erst in einer positiven Ausführung, noch nicht in dieser kritischen Erörterung zu handeln. Rothe hat es überhaupt nicht bestimmt.

Die theologischen Gegner der Rothe'schen Staatstheorie pflegen meist nur gegen seine Lehre vom Aufgehen der Kirche im Staat sich zu richten. Aber jene fordert an sich eine eingehende Kritik; mit Bezug auf diese werden wir uns nun kurz fassen können.

Vor allem muß erinnert werden, daß Rothe von einem Be-

griff der Kirche ausgeht, welcher nicht der unserer evangelischen Kirche ist, während diese für den ihrigen meines Erachtens getrost auf die neutestamentliche Idee der Gemeinde Christi sich stützen darf. Auf der einen Seite ist die Kirche im neutestamentlich-christlichen Sinn keineswegs eine rein religiöse Gemeinschaft im Sinne Rothe's, und das Religiöse läßt sich vom Sittlichen überhaupt gar nicht so trennen, wie es bei seinem Begriff der Kirche geschehen sollte. Religion im Sinne des Christentums ist immer Hingabe der Gesinnung, des Willens, der sittlichen Persönlichkeit an Gott und zugleich eine bestimmte Auffassung der Welt in ihrer Beziehung zu Gott. Die Thätigkeit der Kirche oder Gemeinde muß immer darauf sich richten, nicht bloß Gefühle von Gott zu erwecken oder im Cultus darzustellen, sondern die Einzelnen in ihrem sittlichen Mittelpunkt durch die Zeugnisse von Gott so zu erfassen, daß in ihnen mit der Hingabe an Gott oder der gottgemäßen Gesinnung zugleich auch die sittlich-gute Grundgesinnung gegen die Mitmenschen und die ganze Welt, in die Gott uns hineingestellt hat, erwache. Nie und nirgends hat es eine christliche Kirche gegeben, die dies nicht sich zur Aufgabe setzte. Anderseits gehört zum Wesen der Kirche nicht schon eine solche äußere Organisation, wie Rothe vorauszusetzen pflegt. Ist die Kirche die Gemeinde Christi und die Gemeinde der Leib Christi im biblischen Sinn, so existirt sie, wenn auch noch unter ungenügenden äußeren Formen, doch schon überall da, wo Menschen im Glauben und überhaupt jener gottgemäßen Gesinnung und hiemit zugleich unter sich geeint sind und wo die Gnadenmittel und vor allem das Wort Gottes, das hiezu führt, in Uebung sind und die Gläubigen eben zu solcher Uebung auch äußerlich sich geeinigt haben. Rothe hat zwar eine solche Auffassung für viel zu weit erklärt und gefordert, daß man „endlich einmal von ihr zurückkomme" (Bd. V, S. 413), hat sie aber nirgends aus Schrift oder kirchlichem Bekenntnis oder einer inneren Nothwendigkeit der Sache widerlegt, — so wenig als dies Stahl oder H. v. Mühler gethan haben, wenn sie die Kirche nicht als Gemeinde der Gläubigen, sondern als ein über den Subjecten stehendes Institut definirten.

Hienach kann es nur einerseits vollends scheinen, als ob die

Kirche „erlöschen“ müßte, da ja nach Rothe eben auch jene sittliche Aufgabe, die wir ihr zuweisen, dem Staat zufällt. Und auch die Cultushandlungen sind ja doch, sofern sie mit Materiellen sich zu thun machen, zugleich sittliche Handlungen in Rothe's Sinn. Darauf endlich, daß die Kirche die Menschheit ohne Unterschied der Nationen zusammenfasse, wird man ihren Anspruch auf Fortexistenz heutzutage auch nicht mehr stützen dürfen: denn geschieht das jetzt nicht in viel ausgedehnterem Maß, als durch die Kirche, durch politischen Verkehr, Handelsverkehr, Verträge, Austausch der Bildungsmittel u. s. w.?

Anderseits erscheint die Kirche, wenn wir nicht die Rothe'sche, sondern die evangelisch-kirchliche Definition derselben annehmen, nicht etwa im Staat „erloschen“, sondern vielmehr so mit ihm zusammengeflossen, daß ihr Wesensgehalt conservirt wird. Denn Rothe will, daß eben den Staatsgenossen die echt christliche Gesinnung zu eigen, das Wort Gottes unter ihnen gepredigt und die Sacramente fort und fort verwaltet werden. Ja man möchte fragen, ob nun ein vollendetes sittliches und sittlich-religiöses Gemeinwesen, das nach Rothe der wahre Staat sein soll, nicht ebenso gut Gottesgemeinde, Christusgemeinde oder Kirche heißen dürfte.

Aber wieder — und noch mehr als bei den oben erörterten sittlichen Sphären — müssen wir jetzt fragen: wie und mit welchem Recht und mit welchem sittlichen Erfolg soll dasselbe sittliche Gemeinwesen, dem sonst jene äußere gesetzliche Ordnung und jenes gesetzliche Wirken eigen sein muß, gar diese auf's innerste geistige Leben gerichteten pastoralen Thätigkeiten übernehmen und leiten? Hält man diese Theorie vom Zusammenfließen des staatlichen und religiösen Gebietes an die Wirklichkeit, wo in einem staatlichen Gemeinwesen so getheilte Ansichten über Gottes Wort und über die höchsten Glaubens- und Gewissensfragen obwalten, so möchte man sie ihrer Unmöglichkeit wegen für ein ungefährliches Gedankenbild erklären, in welchem die empirische und ideale Menschheit verwechselt sei. Nimmt man sie aber auch nur dem Princip nach für richtig an, so öffnet man hier jenem Staatsabsolutismus dasjenige Gebiet, welches ihn am allerwenigsten ertragen kann, und man öffnet ihm dieses vollends unbedingt, während Rothe für jene anderen Sphären doch immer noch eine, freilich gar nicht näher bestimmte relative

Selbständigkeit ausbedungen hatte. Vor allem würde derselbe ohne Zweifel eben jene Einheit, die unseren Nationen in religiöser Beziehung fehlt, nach seiner Weise herzustellen versuchen. Die meisten theologischen Gegner Rothe's werden — und zwar mit Recht — fürchten, daß dies heutzutage mit Preisgebung des specifisch Christlichen geschehen möchte. Nicht minder aber könnten bei Rothe's Theorie auch streng orthodoxe, ja katholisirende und päpstliche Träger einer Staatsgewalt zu solchen Versuchen sich berechtigt und verpflichtet fühlen.

Wir kommen übrigens hiemit wieder auf die Gleichartigkeit der Rothe'schen Anschauungen mit den zuvor besprochenen zurück. Er selbst glaubte mit ihr Erkenntnisse der Neuzeit auszusprechen im Gegensatz gegen eine vorangegangene philosophische Auffassung des Staates als Rechtsstaates, die allerdings an Einseitigkeit litt, indes weit mehr als die seinige einen Fortschritt des rechtsphilosophischen Denkens bezeichnete. Bei seiner eigenen hat die Hegel'sche ganz offenbar am meisten directen Einfluß geübt. Hinsichtlich der Aufnahme der gesamten Sittlichkeit und zugleich der gesamten unter sie befaßten Cultur in die Staatsaufgabe weiß Rothe selbst (Bd. II, S. 428 f.), daß „die Alten (besonders Plato) uns in diesem Punkt mit der richtigen Einsicht längst vorangegangen sind". Was aber das Verhältnis zu christlich-theologischen Theorien betrifft, so haben ja alle, welche der politischen Obrigkeit zur Pflicht machen, über den Geboten des ganzen Dekalogs zu wachen, eben schon alles sittliche Gemeinleben unter den Staat gestellt, wenngleich der concrete Inhalt dieses Gemeinlebens für sie noch nicht so wie für Rothe oder für unser modernes Bewußtsein sich gestaltete. Schon in der Reformation ist das evangelische Zürich unter Zwingli jener Identificirung von Kirche und Staat so nahe gekommen, daß dem gegenüber alle weitere Entwicklung des evangelischen Kirchentums nach Rothe nur als Rückschritt erscheinen könnte: Kirche und Staat sind dort, wie Hundeshagen [1]) sagt, nur zwei Seiten eines und desselben Volkstums, beide unter einer und derselben, aus dem Volk hervorgegangenen staatlichen Obrigkeit stehend; auch die Sittenzucht ist an diese übergegangen; was ist von der „Kirche" noch da als

[1]) Ausgewählte kleinere Schriften 2c., Bd. II, S. 505.

die gläubigen Subjecte und die Verwaltung von Wort und Sacrament durch ordentliche, von derselben Obrigkeit bestellte Diener des Wortes, die ja wohl Rothe auch nicht wird aufgeben wollen? Sehen wir ab vom religiösen Gebiet und dagegen auf den ganzen Umfang jener anderen Sphären, so hat diese bekanntlich schon der Staat eines Ludwig XIV. möglichst in seinen Bereich zu ziehen gesucht und große und kleine Herren haben ihm nachgestrebt; Culturstaat im Unterschied vom bloßem Rechtsstaat war er schon so gut wie ein Staat nach Rothe's Theorie und hat zugleich schon genügend gezeigt, wohin Mangel an Sinn für die Bedeutung strengen Rechtes und Gesetzes im Staate führt. Blicken wir wieder auf die Stellung der Kirche zum Staat, so reichen schon die von Thomasius vorgetragenen territorialistischen Theorien aus, um von eigenen Thätigkeiten der Kirche nichts als die Predigt und Sacramentsverwaltung übrig zu lassen, ja auch die äußere Ordnung, welche in Betreff dieser nöthig bleiben wird, den Organen des Culturstaates zu übertragen. Die Verkehrtheit, womit auf Grund jener staatlichen und kirchenrechtlichen Anschauungen so viele Fürsten des vorigen Jahrhunderts — oft sehr wohlmeinend — in alle möglichen Gebiete des sittlichen Lebens ihres Volkes eingriffen, hat Rothe ohne Zweifel nicht gebilligt, konnte aber doch nur das tadeln, daß sie ihre Objecte nicht sachgemäß behandelt, nicht das, daß sie Aufgaben übernommen haben, die ihnen Gott nicht zugetheilt hat und für die keine monarchischen oder republikanischen Staatsorgane und Staatsmittel ausreichen oder sich eignen. Dem gegenüber hat, wie gesagt, die von Hegel und Rothe so sehr herabgesetzte Theorie vom bloßen Rechtsstaat ihr großes Verdienst und ist durch diese neuen speculativen Aufstellungen eines die Sittlichkeit umfassenden Staates nicht wirklich überwunden. Die theologische Ethik wird um so mehr auf sie achten müssen, je mehr der evangelischen Theologie überhaupt der Vorwurf gemacht werden kann, daß der Mangel an Verständnis für die Bedeutung des Rechts gerade für sie charakteristisch sei.

Die Anschauungen, welche jenen älteren und neueren Theologen und theologisch gearteten Juristen eigen, und welchen die Rothe'schen nur theilweis entgegengesetzt, im Grund aber auf's engste verwandt

sind, haben wohl in unseren religiösen, kirchlichen und theologischen Kreisen weitaus die meiste Verbreitung, wenn sie auch mehr in der Form bloßer Voraussetzungen als klar durchdachter Theorien herrschen. Auch Ch. F. Schmids Christliche Sittenlehre ist hier aufzuführen. Sie gibt indes keine scharfen Bestimmungen für die uns vorliegenden Fragen. Der christliche Staat ist ihr zu Folge die Volksgemeinschaft als eine göttlich geordnete, die Gesamtheit der christlich-menschlichen Zwecke innerhalb eines Volks umfassende Vereinigung. So umfaßt er also auch die religiösen Zwecke und sein Begriff wird wesentlich mit dem der Gemeinde Christi identisch: die Trennung von Staat und Kirche ist „der Idee unangemessen"; „der Staat in seiner Idealität wäre nichts anderes, als was die Kirche ist". Diese Einheit ist nun wegen der empirischen Zustände, nämlich wegen der in der Volksgemeinschaft bestehenden religiösen Differenzen, nicht möglich; auch so jedoch soll der Staat nicht bloß die äußeren Zwecke des Lebens fördern und durch Beschränkung der ungebundenen Freiheit der Einzelnen das menschliche Zusammenleben überhaupt möglich machen, sondern er soll die sittlich-religiöse Wohlfahrt als das Höchste ansehen und so sehr als möglich auf ihre Verwirklichung hinarbeiten. Kritische Bemerkungen brauchen wir hiezu nach dem zuvor Gesagten nicht mehr beizufügen.

Rothe's Polemik gegen den einseitigen Rechtsstaat war der ganzen gleichzeitigen theologischen Ethik gegenüber insofern unnöthig, als diese Auffassung weder in der extremen Form, in der sie besonders von Kant vorgetragen wurde, noch in irgend welcher anderen Gestalt dort Vertreter gefunden hatte.

Auch die Theorie Schleiermachers, welche den Staat, ohne ihn zum bloßen Rechtsstaat machen zu wollen, auf ein bestimmtes Gebiet des äußeren Lebens einschränkt, hat, so weit ich sehe, bei den neueren theologischen Ethikern keine Beachtung gefunden, obgleich er sie auch in seine theologische Sittenlehre oder „christliche Sitte" eingeführt hat und obgleich seine philosophische Ethik, in der er sie eingehend darlegt, von jenen und namentlich von Rothe sonst sehr reichlich benutzt worden ist [1]). Von derjenigen Forderung einer

[1]) Vgl. Schleiermachers „Entwurf eines Systems der Sittenlehre"; „Lehre vom Staat"; „Ueber den Beruf des Staats zur Erziehung" in Reden

Trennung zwischen Staat und religiöser Gemeinschaft, welche er in seinen Reden über Religion aussprach, sehe ich hier um deswillen ab, weil er dort auf dieselbe nur von seinem bestimmten Begriff der Religion aus gekommen ist. Auf die Scheidung beider aber führt auch seine Idee des Staates im Gesamtsystem seiner Sittenlehre.

Rothe hat eine der vier Sphären, welche er vom Staat umfaßt werden läßt, die des universellen Bildens genannt. Dies ist für ihn wesentlich eben dasselbe, was bei Schleiermacher, dem er in seiner ganzen Eintheilung jener sittlichen Thätigkeiten gefolgt ist, die identisch organisirende Thätigkeit heißt. Auf sie aber hat nun Schleiermacher die eigentümliche Aufgabe des Staates beschränkt, d. h. auf diejenige Gemeinthätigkeit, durch welche die Natur zum Werkzeug der Vernunft gemacht, ihr angebildet, von ihr cultivirt wird. Zweck des Staats ist die Verbindung menschlicher Kräfte, um die Natur den Menschen zu unterwerfen. Zu der zu bildenden Natur gehört auch die Naturseite des Menschen selbst mit den Sinnesvermögen und Talenten, und durch die Talente ist die Herrschaft über die äußere Natur bedingt: so ist das Handeln im Staat Talentbildung, da nur diese die Herrschaft über die Natur bewirkt. Und zwar besteht der Staat, welchem diese Thätigkeiten zukommen, wesentlich in dem Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen. Ueber die Sphäre des Staates aber geht hinaus das Wissen (mit Ausnahme des zur Naturunterwerfung dienenden technischen) und die Religion mit der religiösen Gemeinschaft. Durch den Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen können diese „nicht gemacht werden". Das Aeußerlichwerden dieser beiden übrigens fällt auch in jenes Culturgebiet hinein, auf welches die positive Thätigkeit des Staates sich beschränkt.

Wir dürfen diese Auffassung eines Schleiermacher nicht übergehen, so wenig wir freilich in ihr das Genüge finden, das die vorangegangenen theologischen Theorien uns nicht gewähren konnten. Befremden muß auch hier die Verkennung der tieferen Bedeutung des Rechts, das er, wie wir schon bei Rothe bemerkten, nur auf die Gestaltung des Verkehrs mit den materiellen Gütern und

---

und Abhandlungen rc. (Liter. Nachlaß, zur Philosophie, Bd. I), S. 227 ff.; „Die christliche Sitte".

Producten bezieht. Vom Strafrecht hat er dann, während mit Bezug auf dieses Rothe auf einmal eine andere Idee vom Wesen des Rechts zeigte, keine höhere Anschauung als die, daß die Strafe nöthig sei, um an die Stelle der Privatrache zu treten und um den Menschen, der dem Staat aus eigennützigen Motiven den Gehorsam verweigert hat, durch selbstsüchtige Motive entgegengesetzter Art dazu zurückzuführen. — Was die Religion betrifft, so erkennt er in seiner christlichen Sitte an, daß das christliche Handeln in der Kirche nicht etwa bloß auf Erregung von Gefühlen, sondern wesentlich auf Gesinnungsbildung sich richten müsse, wobei er die Gesinnung als feste und entschiedene Richtung des Willens definirt, und zugleich sagt er, auch der Staat habe seine Gesinnung, nämlich die politische, die den bürgerlichen Verein wolle und in Beziehung auf den einzelnen Staat Vaterlandsliebe sei [1]). Nun erklärt er zwar, das Handeln im Staat werde Gesinnungsbildung nur um der Talentbildung willen sein, nnd es könnte scheinen, als ob ihm auch schon eine auf bloß selbstischen Motiven ruhende politische Gesinnung oder Vaterlandsliebe genügte. Aber es drängt sich uns die Frage auf, ob der Staat nicht doch eine besser gegründete und tiefer wurzelnde Gesinnung bedürfe, ob diese ohne Religion möglich sei und ob demnach nicht der Staat doch ein bestimmtes engeres Verhältnis zur Kirche suchen müsse. Anderseits könnte von jenem Satz aus, daß das Aeußerlichwerden der Religion in's Culturgebiet falle, ein weites Eingreifen des Staats in's kirchliche Leben versucht werden, ohne daß Schleiermacher uns darüber Erklärungen geben würde. Sagt endlich nicht Schleiermacher, während er jene anderen Sphären sittlicher Thätigkeit ganz vom Staat ablöst, dagegen von seiner organisirenden Thätigkeit zu viel aus? Hat nicht doch auch sie gewisse nothwendige Grenzen, oder gehört nicht auch zur Bearbeitung der Natur und zum Verkehrsleben vieles und großes, was, um jenen Schleiermacher'schen Ausdruck zu gebrauchen, „durch den Gegensatz von Obrigkeit und Unterthan nicht gemacht werden kann?" Schleiermacher sagt, jene Thätigkeit werde im

[1]) Ueber die politische Gesinnung und ihre Bildung vgl. auch die Lehre vom Staat, S. 121 ff.

Staat vollendet, Theilung der Arbeiten und gegenseitige Garantien systematisirt u. s. w.; wollte man dies so unbeschränkt behaupten, so würde man damit dem Staat Aufgaben zuweisen, die ihm nur etwa der Socialismus bisher beigelegt hat, nicht aber Schleiermacher selbst in seiner ausführlichen „Lehre vom Staat" [1]).

Dafür, daß Schleiermachers Theorie auch von Theologen, die ihn sonst als Ethiker hochschätzten, so wenig beachtet worden ist, möchte man etwa das zur Erklärung anführen, daß für sie der Religionsbegriff, von welchem seine Auffassung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat ausgehe, doch zu subjectivistisch gewesen sei: sehe man im Christentum nicht bloß eine Form individuellen Fühlens, sondern eine Offenbarung der höchsten Wahrheit und eine Grundmacht des gesamten sittlichen Lebens, so müsse auch der Staat sich desselben annehmen. Diese Auffassung des Christentums nun lebte klar und kräftig in Alexander Vinet: nur will er, daß diese Wahrheit auch wahrhaft vom Subject angeeignet, Herz und Wille vom Geiste der Wiedergeburt wahrhaft durchdrungen werde. Und dennoch mußte Hundeshagen [2]) klagen: „Vinets Ideen von Trennung zwischen Kirche und Staat haben, während sie wie ein scharfer frischer Luftzug reinigend und erfrischend die Kirchenstagnation unserer neueren Theologie hätten durchwehen können, in dieser Theologie keinerlei Boden gefunden."

Vinets Darstellung [3]) leidet daran, daß einestheils, wie auch Hundeshagen bemerkt, seine Ideen in sehr abstracter Fassung auftreten, anderentheils die streng wissenschaftliche Deduction vor dem warmen, begeisterten, rednerischen Schwung zurücktritt. Aber seine Ideen selbst sind, wenn sie einseitig sind, jeden Falls der entgegengesetzten Einseitigkeit gegenüber von hohem Werth. Und zwar haben wir den Hauptnachdruck nicht auf seine Staatsidee an sich zu legen, auf welche die deutschen Kritiker vorzugsweis sich gerichtet haben, sondern auf seine Sätze über Wesen und Bedürfnis des

---

1) Vgl. gegen jenen Satz Schleiermachers auch A. v. Oettingen, Christl. Sittenlehre, S. 286.

2) a. a. O., S. 585 f.

3) Ich habe im folgenden hauptsächlich die schon oben angeführte Schrift Vinets über die Darlegung der religiösen Ueberzeugungen benützt.

religiösen Lebens. Das ist ganz deutlich auch der Gegenstand seines eigenen, ihn durchweg beseelenden Interesses. Hinsichtlich jener fehlt es auch besonders an der wissenschaftlichen Schärfe; auch hier jedoch bemerkt er manches, was die Vertreter der bisher von uns erörterten Theorien hätten beachten sollen.

Der Staat ist nach Vinet nur ein Verein der Interessen, hervorgegangen aus Noth und äußerem Bedürfnis. Hat Rothe den Staat vergöttert, so beruht, wie Stahl sagt [1]), die Lehre Vinets auf einer Entgöttlichung, ja Entsittlichung desselben. Dieses letzte Wort geht nun gegen Vinet zu weit. Er will den Staat nicht, wie Stahl, als Vertreter des christlichen Sittengesetzes für's Gemeinleben gelten lassen, erinnert auch, daß ja doch das staatliche Gesetz nirgends das ganze Terrain der socialen Moral einnehme, nur den geringsten Theil unserer äußeren Handlungen umfasse, mit Handlungen der Demut, Billigkeit, Wohlthätigkeit u. s. w. sich nicht zu schaffen mache. Auch er aber will anerkannt haben, daß das jenen irdischen und materiellen Interessen dienende Staatsinstitut mit der dazu gehörigen Obrigkeit von Gott verordnet sei. Und auch gewisse moralische Befugnisse der Regierung gibt er zu: gewisse moralische Wahrheiten, die aber von der christlich-religiösen Moral zu unterscheiden seien, drängen sich mit dem Charakter der Evidenznothwendigkeit auch der staatlichen Gemeinschaft auf und bilden gleichsam einen Fond, auf welchen die Regierung mit Sicherheit recurriren könne. Nur bleibt freilich bei Vinet unklar, welche obrigkeitliche Thätigkeiten aus dieser Beziehung hervorgehen sollten. Neben der Betonung der Interessen und Bedürfnisse kommen wir ferner bei ihm auch auf keinen festen Begriff des Rechtes und der Bedeutung, welche dieses an sich hat. Hinsichtlich des Strafrechts läßt er eine Theorie zu, wornach der Staat wesentlich deswegen das Verbrechen verfolgt, um einen Feind zu unterdrücken oder sich eines Hindernisses zu entledigen.

Doch das Hauptmotiv für Vinet ist, wie gesagt, sein Eifer um die Religion — für ihre Wahrhaftigkeit und Lauterkeit und eben hiemit für ihre Freiheit. Sache des eigenen Gewissens, der eigenen

---

[1]) Stahl, Die Kirchenverfassung ꝛc., Anhang, S. 279.

gewissenhaften Ueberzeugung und persönlichen Hingabe muß die Religion für jeden sein. Die Kirche ist der Verein der Gewissen. Ihre Gemeinschaft muß eine freie sein, während die Theilnahme an der bürgerlichen Gemeinschaft oder dem Staat dem Einzelnen nicht freisteht. Hat nun der Staat Competenz in Religionssachen, so geht den Einzelnen die Freiheit der Bildung ihrer religiösen Ueberzeugung mehr oder weniger verloren; und nur zu gern lassen sich die Menschen selbst bewegen, ihr Gewissen abzudanken. Die Kirche soll sich auch vom Staat nicht irdische Vortheile, materielle Mittel oder gar Machtbefugnisse zutheilen lassen: „Gold und Silber sind todbringende Geschenke, wenn sie nicht die Religion der Religion darbringt;“ und „wenn die Religion mächtig ist, so ist die Macht Religion“. — Diejenigen, welche Staatskirchen deswegen fordern, weil die große Masse der Indifferenten nie aus freiem Antrieb der Wahrheit einen Tempel bauen würden, fragt Vinet, bei was für Menschen sie nun Hülfe suchten. Bei solchen, antwortet er, welche selbst gar nicht befähigt seien, dem Tempel der Wahrheit vorzustehen, ja bei Repräsentanten einer selbst indifferenten Menge, die wiederum ihrerseits vielleicht ebenso gleichgültig und noch gleichgültiger, ja vielleicht gar von Herzen dem religiösen Interesse feind sein. Er spricht so im Hinblick auf republikanische Obrigkeiten: die Anwendung auch auf monarchische ergibt sich von selbst. Vinet vertraut darauf, daß, wenn das einschläfernde Staatskirchensystem falle, von Seiten der wahrhaft religiösen Subjecte genug kirchliche Mittel auch der Menge werden dargeboten und bei dieser selbst das religiöse Bedürfnis weit mehr werde erweckt werden. Wer vierzig Jahre lang in einem Gefängnis habe liegen müssen, könne freilich, wenn er herauskomme, seine Glieder nicht sogleich an die Bewegung gewöhnen und kehre vielleicht lieber wieder dorthin zurück. Ein Gewissen aber werde, wenn es einmal emancipirt sei, nie mehr in seinen Kerker zurückverlangen. — Das sind, wie wir sehen, lauter Momente, die sich auch bei einer höheren Staatsidee als der Vinet'schen geltend machen lassen und die an sich von höchster sittlich-religiöser Bedeutung sind. Wir können allerdings auch sogleich Einwendungen nicht zurückhalten. Vinet wirkt für seine weitgehenden Sätze besonders kräftig dadurch, daß er den Gedanken an einen

politisch-kirchlichen Zwang, der ja gewiß schlechthin zu verwerfen ist, und den Gedanken an eine bloße Förderung kirchlicher Anstalten durch den Staat nicht streng genug auseinanderhält. Es wird sich fragen, ob es nicht Völker und Regierungen geben kann, welche zu einer solchen Förderung in redlichem Interesse für Sittlichkeit und Religiosität schreiten, und ob die Gefahren, welche eine solche der freien Bildung der Ueberzeugungen bereitet, nicht aufgewogen werden durch die heilsame Anregung einer noch unreifen, gleichgültigen Menge, die ja doch auch nach Vinet eine Anregung von außen her, nämlich von Seiten jener religiös eifrigen Subjecte erhalten darf und soll. Was ferner Vinet vom Unterschied zwischen jenem Gefangenen und einem freigelassenen Gewissen sagt, trifft keineswegs ganz die Sache, um die sich's handelt: ein gleichgültig und stumpfgewordener Sinn für's Sittliche und Religiöse gewinnt damit, daß man ihn sich selbst überläßt, noch nicht wahres Leben und ist auch damit, daß man ihm keinerlei Zwang mehr anthut, noch nicht wahrhaft emancipirt.

Beifügen müssen wir übrigens noch, daß nach Vinet Kirche und Staat bei ihrer Trennung keineswegs bedeutungslos für einander werden. Eben jetzt soll vielmehr der Staat der Kirche das Einzige gewähren, was er ihr gutes gewähren kann: die Garantie für ihre äußere Freiheit. Und die Kirche wird mit der Religion eine echte Moral lehren und pflanzen, die dann von selbst wie frisches Blut auch in den Körper des Staats einfließt, wenn auch die noch aus ganz andere Subjecten zusammengesetzte Staatsgesellschaft nur gewisse allgemeine Elemente davon aufnimmt und ihres Ursprungs sich selbst nicht bewußt ist.

Alle die oben vorgeführten theologischen Sittenlehren — die Wuttke's und nicht minder die Rothe's und Schmids — haben sich den Einwendungen, denen ihr Standpunkt bei Vinet begegnet, vollständig verschlossen; eine eingehende, jedoch sehr einseitige Beurtheilung hat seiner Lehre unter allen den genannten Ethikern nur der Jurist Stahl zu Theil werden lassen. Krauß [1]) hat sie neuerdings so kritisirt, wie wenn sie eine Freiheit der Kirche vom Staat forderte,

---

[1]) A. Krauß, das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche, 1876, S. 244 ff.

bei welcher dem Staat auch eine Obhut über die äußeren rechtlichen Beziehungen verwehrt sein sollte. Daß das falsch ist, zeigen nicht bloß die Schriften Vinets, sondern auch der Auszug aus ihnen, den Krauß selbst voranschickt. Krauß erinnert im Gegensatz gegen die Freikirchentheorie an die Befugnis des Staats, darüber zu wachen, daß durch den Geschäftsbetrieb einer Corporation weder die Wohlfahrt dritter geschädigt, noch die Rechte anderer verletzt werden, während doch Vinet selbst der Kirche ausdrücklich den Charakter einer Privatinstitution gibt, bei deren Handlungen der Staat allerdings zuzusehen habe, ob nichts in ihnen den allgemeinen, zwischen den Bürgern bestehenden Anordnungen und Einrichtungen widerstreite [1]).

Indes ist nun doch aus der neuesten Zeit eine Anzahl verschiedener deutscher theologischer Kundgebungen hervorzuheben, welche eine andere Richtung als jene bei uns vorherrschende einschlagen. Die Grundbegriffe aber bedürfen gewiß einer schärferen Bestimmung und klareren und vollständigeren Durchführung als auch hier ihnen zu Theil wird.

Die Ausführungen, auf die ich hier noch hinzuweisen habe, gehen unter sich wieder von verschiedenen Standpunkten aus.

Mit Rücksicht auf das Interesse für den freien geistlichen Charakter der Kirche können wir an Vinet anreihen die kleine Schrift über „Kirche und Staat", welche nach J. T. Becks Vorlesungen über Ethik 1870 von J. Lindenmeyer herausgegeben worden ist; Beck hat leider den Stoff nicht selbst zum Druck fertig gemacht, in welchem Fall wir wohl über manche dunkle Punkte noch mehr Aufklärung bekämen, jedoch die Ermächtigung zur Herausgabe ertheilt [2]).

Die Seele des Staates bildet nach dieser Darstellung das Gesetz, wie es von Gott als Naturgesetz gegeben und seinem Kerne nach im Gesetz des Alten Testaments enthalten ist. Dabei handelt sich's um irdisches Heil, mit Bezug auf Person, Besitz und Ehre, — um irdisch Gut, sofern es sittlich bestimmt, auf Sittlichkeit gegründet und nach sittlichen Zwecken geordnet ist. Als Vertreter

---

[1]) Vinet, Ueber die Darlegung u. s. w., S. 336.

[2]) Kirche, Staat und ihr Verhältnis zu einander. Nach den Vorlesungen des Dr. J. J. Beck — herausgegeben von J. Lindenmeyer. Tübingen 1870.

dieses Gesetzes hat der Staat über die äußere Macht zu gebieten. Dagegen handelt sich's in der Kirche um die Himmelreichsgnade, um das himmlische Heil. Sie vertritt das göttliche Gnadenprincip zum Zweck der Heranbildung von Menschen für ein ewiges Geistesleben mittelst geistiger Kraft, mittelst des Amts des Wortes und der Versöhnung. Hiemit ist ihr Princip das des innern Lebens und der Freiwilligkeit. Diesem muß sie treu bleiben. Sie bedarf, um als Kirche zu existiren, nicht erst des Staates. Auch seine äußeren Existenzmittel hat sich ja das Christentum von Anfang an ohne den Staat geschaffen. Unsere Staatskirchen dürfen nicht für christliche Kirchen im wahren Sinn gelten, denn es fehlt ihnen an einer evangelischen Aemterbestellung, Gottesdienstordnung, Glaubensgemeinschaft, Kirchenzucht und vor allem an dem Fundamente, nämlich daran, daß sie nicht eine freie Verbindung von Gläubigen sind noch sein können. Darum darf man sie aber doch nicht etwa auflösen. Denn in unsern gesellschaftlichen Zuständen vermitteln sie wenigstens die Zugänglichkeit des Christentums für alle; und mit ihrem Fall würden auch unsere Staaten selbst fallen, da sie keinen religiös-sittlichen Ersatz hätten.

Während also diese Theorie hinsichtlich des kirchlichen Freiwilligkeitsprincips mit der Vinet'schen zusammentrifft und nur die praktischen Consequenzen nicht glaubt ziehen zu dürfen, hat sie eine ganz andere Auffassung vom Wesen des Staates. Innerlich ist sie überhaupt am meisten jener einen Seite in der Lehre Luthers verwandt, wornach dem Staat das Weltliche, Zeitliche, und das Treiben des Gesetzes, der Kirche dagegen das Ewige, Geistliche, und das Ausspenden des Evangeliums zufällt. Da erscheint nun aber gerade in dieser Darstellung Beck'scher Ethik die auf's Gesetz oder irdische Leben bezügliche Befugnis und Verpflichtung des Staates wieder ganz grenzenlos, — so sehr, daß der Sinn mancher hier uns vorgelegter Sätze kaum verständlich ist. Der Grundbegriff der „gesetzlichen Sittlichkeit", mit welcher der Staat zu thun hat, soll nämlich sein „das gerechte Handeln als Grundlage des irdischen Heils, also das rechte Verhalten, das suum cuique", und hiemit ist nicht etwa das Rechtliche im Unterschied vom Sittlichen gemeint, sondern von eben diesem Verhalten und „suum cuique" wird

weiter gesagt: „Dieses bestimmt sich im allgemeinen dahin, daß jeder Mensch menschlich zu behandeln ist: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst.“ Soll demnach wirklich der Staat dafür sorgen, daß im Gemeinleben alle Gebote dieser Nächstenliebe befolgt werden? und mit welchen Mitteln soll er das erreichen? Sehr unklar sind auch jene Aussagen über den Zusammenhang des irdischen Gutes oder Heiles mit dieser gesetzlichen Sittlichkeit, auf welchen die Aufgabe des Staates mit bezogen wird: soll die Staatsgewalt als Stellvertreterin Gottes auch positiv solches Heil ausspenden je nach dem Maß des Rechtsverhaltens der Einzelnen? Endlich wird auch hinsichtlich der Religion erklärt, daß, weil sie für sittliche und rechtliche Ordnung und Wohlfahrt nothwendig sei, der Staat zwar nicht von sich aus Religion dürfe hervorbringen wollen, aber doch dafür Sorge tragen solle, daß den religiösen Bedürfnissen Genüge geschehe, religiöse Bildungsanstalten gestiftet und unterhalten werden u. s w. Er solle von seinen Bürgern nicht das christliche Bekenntnis fordern, wohl aber, daß keiner außer aller Religionsgemeinschaft stehe; auch solle er nicht etwa jede Religion gleichmäßig gewähren lassen, sondern darauf sehen, welches Verhältnis sie zu seiner göttlichen Autorität einnehme und welches Verhältnis zum echten (monotheistischen) Gottesglauben und zur wahren, d. h. sittlich bildenden Frömmigkeit. Die allgemeine Religiosität, welche so der Staat pflege, sei zwar der christlichen nicht gleichzustellen, aber doch eine Zucht gegen die Sünde und eine Vorschule und ein Saatboden für's Christliche. Wie aber sollten nun zu solchen staatlichen Anstalten für Religiosität diejenigen Kirchen sich verhalten, die nach jenen Darstellungen erst „christliche Kirchen im wahren Sinn des Wortes“ wären? Und wie soll's vollends dann gehen, wenn die Leiter eines Staates eben im evangelischen Christentum diejenige Religion erkennen, welche unter allen Religionen am meisten, ja in einzigartiger Weise jenen vom Staat zu nehmenden Rücksichten entspricht? da wird ja also wohl dieselbe Religiosität, welche Sache ganz freier Gemeinschaft sein soll, zugleich vom Staat sorgsam gepflegt werden müssen? So nah diese Fragen liegen, so wenig werden sie in Lindenmeyers Darstellung beantwortet oder auch nur beachtet.

Gegen die Idee eines „christlichen Staates“ hat sich in der neueren Zeit ein Theolog erklärt, von dem die Wenigsten es erwarten mochten, nämlich A. F. C. Vilmar. Und das hängt bei ihm zusammen nicht bloß mit dem Nachdruck, welchen er auf den geistlichen und ewigen Charakter des Gottesreiches legt und hinsichtlich dessen wir ihn mit Beck zusammenstellen könnten, sondern auch mit einer schärferen Auffassung der irdischen Aufgabe des Staates, als wir gerade in jener Lindenmeyer'schen Publikation gefunden haben. Er stimmt der Augsburger Confession bei, daß die Obrigkeit nur den Beruf habe, res corporeas zu ordnen und pacem externam zu handhaben, verwahrt sich dann auf's entschiedenste dagegen, daß sie vermöge ihres Berufs für alle Bedürfnisse der Unterthanen, nicht allein communistischerweise für Arbeit und Arbeitslohn, ferner für Armenpflege und für Kunst und Wissenschaft, sondern gar auch für Kirche und Glauben zu sorgen habe, erklärt endlich zu Röm. 13, 4, daß hier nur von einem Verletzen der Rechtssphäre die Rede sei und daß, wenn in diesem Sinn vom Staat als Rechtsstaat gesprochen werde, diese Bezeichnung innerhalb des Bereichs der christlichen Kirche vollständig und allein berechtigt sei. Freilich wird nun das Recht selbst nach Inhalt und Umfang nicht weiter definirt. Den christlichen Obrigkeiten als solchen ferner wird erklärt, daß für sie das Alte Testament mit seinem Regentenspiegel als directe göttliche Ordnung eintrete, und zugleich, das sie das Evangelium „als über sich stehend, als nicht in ihren Rechts- und Regierungskreis gehörig, sondern denselben bestimmend“ anerkennen müssen. Für uns tritt hier die Befürchtung ein und wird durch die sonst von Vilmar vorgetragenen Grundsätze bestätigt, daß, während er das geistliche Gebiet gegen Eingriffe der weltlichen Obrigkeit wahrt und den Staat für ein bloßes Rechtsinstitut gelten lassen will, nun bei ihm der Inhalt der heiligen Schrift und des Evangeliums selbst in ungebürlicher gesetzlicher Weise auf's Rechtsgebiet bezogen und zugleich vermöge der bekannten Vilmar'schen Lehre von der göttlichen Einsetzung des die Schrift auslegenden geistlichen Amts jenes Gebiet in Abhängigkeit von diesem gebracht werden sollte. Jene Anerkennung des bei den Theologen oft sehr verschrieenen Begriffs des

Rechtstaates aber dürfen wir auch so acceptiren. — Weitere Auseinandersetzungen in dieser Sache gibt Vilmars Moral nicht [1]).

Mit Entschiedenheit treten ferner dafür, daß der Staat wesentlich als weltliches und als Rechts-Institut zu betrachten und hienach zwischen seinen und dem kirchlichen Gebiet zu scheiden sei, die lutherischen Ethiker Harleß und v. Oettingen ein [2]); und dabei haben sie an jener Auffassung der Kirche und des kirchlichen Amts, auf die ich bei Vilmar hinzuweisen hatte, keinen Antheil.

Die staatliche Ordnung soll nach Harleß zur Erfüllung sittlicher Zwecke und Aufgaben des irdischen Gemeinwesens im Gebrauch irdischer Lebensgüter dienen; ihre Forderungen aber erstrecken sich eben nur auf die irdischen Lebensbeziehungen und auf die äußere That, wie sie durch Vollzug von Recht und Gesetz erzwingbar ist; die Gemeinverbindlichkeit des gesetzlich festgestellten Rechts bezieht sich nur auf die Gesamtheit der irdisch socialen Lebensgüter. Bestimmter faßt den Begriff des Rechtes v. Oettingen in's Auge, unterscheidet ihn von dem der Sittlichkeit und definirt den Staat geradezu als gesetzlich geordneten Rechtsorganismus. Seine Definition des Rechtes selbst freilich, daß es nämlich der machtvolle Organismus gesetzlicher Normen zur Aufrechterhaltung bürgerlicher Ordnung oder zur Vermeidung des Streits (nach Herbert) sei, wird jeden Falls in so fern nicht ausreichen, als sie weder das Gebiet, auf welchem dem Streit vorgebeugt werden, noch Principien, wornach dies geschehen sollte, anzeigt; und wenn er nachher bestimmter Person und Eigentum als das, was durch's Recht sichergestellt werde, bezeichnet, so ist diese Bestimmung zu eng, indem nach seinen eigenen Aussagen z. B. auch die Familie, ja auch die Kirche rechtlich gesichert werden soll, und anderseits sind doch wohl auch in Betreff der Person die Beziehungen, in welchen sie gesetzlich geschützt werden soll, erst noch näher zu bestimmen. Unerledigt

[1]) Vilmar, Theologische Moral, herausgegeben von Israel, 1871, Bd. II u. III, S. 28. 172 ff.

[2]) Harleß, Staat und Kirche 2c., Leipzig 1872 (dazu vgl. auch dessen Christliche Ethik, § 54, und: Das Verhältnis des Christentums zu Cultur und Lebensfragen 2c., Erlangen 1863). A. v. Oettingen, Christliche Sittenlehre (dazu auch Moralstatistik, 1. Thl.).

bleibt ferner bei jener Definition des Staates die Frage, ob denn nun ihr gemäß der Staat gar nicht auch positives für die materielle Cultur und die Förderung von Kunst und Wissenschaft leisten, sondern nur unter den hiefür arbeitenden Personen und Gemeinschaftskreisen die Ordnung und Sicherheit aufrecht erhalten solle. Von der socialen Interessengemeinschaft wird gesagt, daß für die ethische Betrachtung sie und der Staat als Rechtsorganismus unter den höhern Gesichtspunkt der rechtlich organisirten Culturgemeinschaft zusammengefaßt werden dürfen: auch hiemit haben wir jedoch zunächst nur eine Herstellung schützender Rechtsformen durch den Staat für die Culturthätigkeit seiner Bürger. Will Oettingen wol wirklich seine Pflichten und Befugnisse schlechthin hierauf beschränken?

Diesem Staate gegenüber soll nun die Kirche ihr eigenes Gebiet haben nicht bloß im Glauben und Gesinnung ihrer Mitglieder und in der Verwaltung der Gnadenmittel als geistlichem Act, sondern auch mit Bezug auf die äußere Organisation des Dienstes an den Gnadenmitteln. Aus dem Bewußtsein der Gemeinde, zu diesem Dienst berechtigt und verpflichtet zu sein, und aus der Erkenntnis der für die Darreichung der Gnadenmittel geeigneten Art menschlichen Dienstes entwickelt sich, wie Harleß ausführt, eine Rechtsordnung des gemeindlichen Dienstes: nur darf die Kirche hiebei nicht in fremdes Gebiet eingreifen, sonst muß sie die abwehrende Macht der staatlichen Rechtsordnung erfahren. Mehr gesteht hier Oettingen dem Staat im Verhältnis zur Kirche zu: er will eine gewisse, staatliche Regelung des äußern Kirchentums nicht abweisen, und eine Hülfe des Staats bei der Gestaltung der rechtlichen Verhältnisse der Kirche dankbar annehmen, wofern jener nur in die Gebiete des geistlichen Lebens, Wort und Sacrament, Lehre und Cultus, geistliche Zucht und Mission, in keinerlei Weise, weder fördernd noch störend, eingreifen wolle. Das sodann findet auch Harleß richtig, daß, wo die Glieder und Vertreter des Staates Christen sind, der Staat das kirchentümliche Recht nicht bloß gewähren lasse, sondern förmlich anerkenne und gegen unberechtigte Angriffe schütze, obgleich die Kirche nimmermehr meinen soll, in der zu irgend welcher rechtsförmlichen Geltung gelangten Beziehung des Staats zu ihr ein für ihre Wesensaufgabe nothwendiges Ziel sehen zu

müssen. — Noch ist aber hiemit auch in Betreff der Kirche die Frage nicht beantwortet, ob der Staat, die Bedeutung der Religion für das sittliche Leben seiner Bürger würdigend, nicht zu einer positiven Unterstützung der Kirche — wenigstens mit äußern, materiellen Hülfsmitteln, ja wohl zu eigener Begründung kirchlicher Institute fortschreiten dürfte, womit dann wol auch bestimmte Rechte bezüglich dieser Institute für ihn einträten. Und auch hierüber, wie über jene Thätigkeit des Staats für Culturzwecke vermag ich, während Harleß der Frage überhaupt nicht weiter nachgeht, bei Oettingen keine klare, sichere und consequente Antwort zu gewinnen. Zunächst scheint er einfach wieder eine verneinende zu geben. Denn so sehr er anerkennt, daß die staatliche Rechtsordnung einer sittlich-religiösen Basis im Volke bedürfe, erklärt er doch nicht bloß das, daß der Staat christlichen Glauben und christliches Leben von sich aus erzeuge, sondern auch das, daß er es „in gesunder Weise positiv unterstütze und fördere“, für unmöglich, weil es ganz in freier Gesinnung wurzeln müsse. Er verwirft jede „Prämiirung des Christentums oder irgend einer kirchlichen Confession durch bürgerliche, materielle Vortheile“: und dergleichen Vortheile würden ja eintreten, sobald jene Frage bejaht würde. So weist er nicht bloß diejenige Einigung oder Vermengung des Staatlichen und Kirchlichen, welche die Vorkämpfer des sogenannten christlichen Staats und Männer wie Rothe lehrten, als judaisirende und ethnisirende Irrtümer mit Schärfe zurück, sondern er protestirt auch gegen den nicht so weit gehenden Satz Dieckhoffs [1]), daß die Sorge des Staats für's religiöse Volksleben zur Sorgfalt für das wahre Christentum und die wahre Kirche werden müsse; ja er scheint in der That, was das kirchliche Freiwilligkeitsprincip betrifft, bei Vinets Standpunkt angelangt: denn auf einen rechtlichen Schutz der auf Grund freier Ueberzeugung sich selbst organisirenden religiösen Gemeinschaft wollte auch Vinet nicht verzichten (während er allerdings gegen jene Aufsicht des Staats sich verwahrt haben würde). Allein er will es dann doch wieder dankbar anerkannt haben, „wenn der Staat in seinem eigenen Interesse

---

1) Dieckhoff, Staat und Kirche u. s. w., Leipzig 1870, S. 22; vgl. S. 13 ff.

auch christliche Schulen und theologische Facultäten unterhalte", oder, wie es nachher ausgedrückt wird, „in den von ihm unterhaltenen hohen und niedern Schulen, entsprechend dem religiösen Bedürfnis der Bevölkerung und der verschiedenen Confessionen, Raum und Gelegenheit darbiete zu solidem christlichem Religionsunterricht und zu tüchtiger Fachbildung". Werden nicht ebendieselben Interessen den Staat auch zu einer Unterstützung der kirchlichen Anstalten selbst bestimmen können, und soll nicht dieselbe Kirche, welche ihre Angehörigen jener vom Staat dargebotenen religiösen Mittel genießen läßt, auch diese Hülfe annehmen dürfen? Oder anderseits könnten wir fragen: liegt nicht auch in der Darbietung jener Mittel schon eine gefährliche Bevorzugung und Prämiirung? Das sind Fragen, deren klare und principielle Lösung ja gerade das praktische Bedürfnis der Gegenwart dringend fordert. In Betreff der Principien im allgemeinen aber wollen wir wünschen, daß von Oettingens frisches, warmes, unbefangenes Wort in den theologischen und kirchlichen Kreisen, die jeden Verzicht auf jenen alten „christlichen Staat" für eine Verleugnung des Christentums ansehen, die reinigende Wirkung üben möge, die Vinets Wort nach Hundeshagens Klage nicht geübt hat.

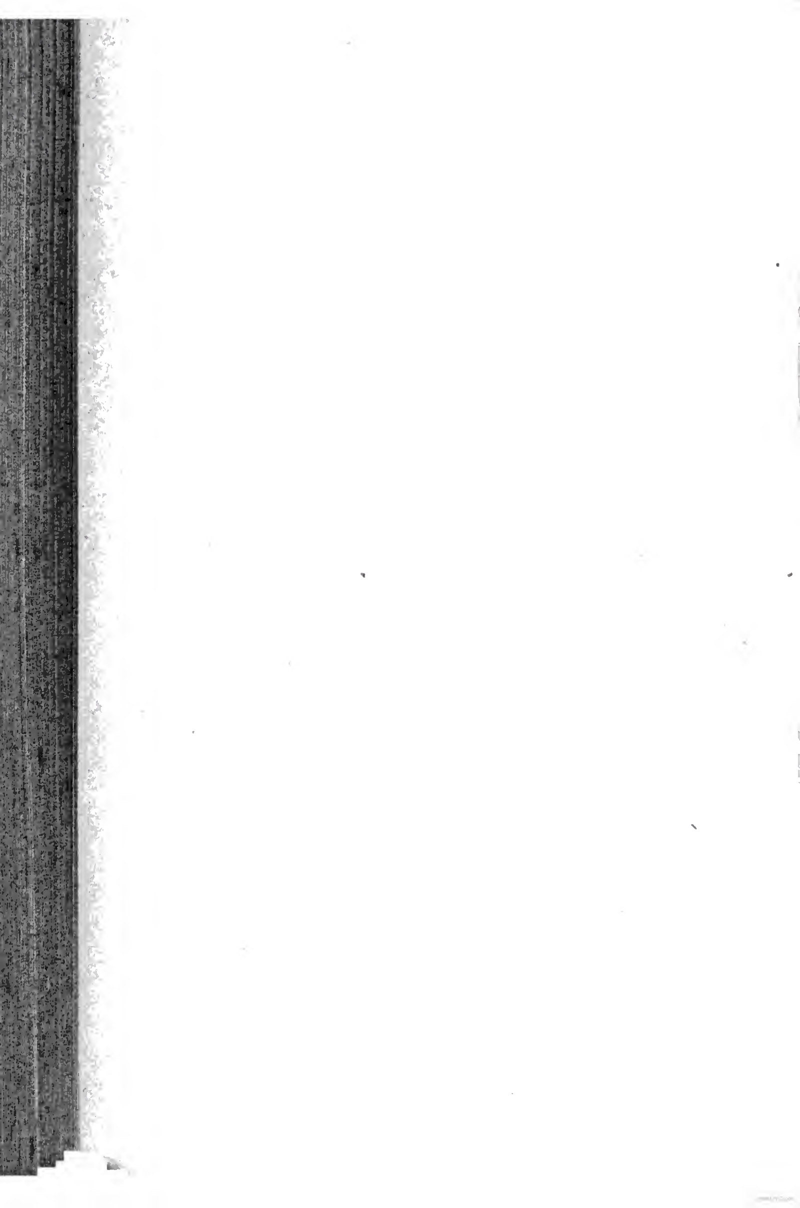
Für dieselbe Grundauffassung vom Wesen des Staates werden wir ferner Palmers „Moral des Christentums" anführen dürfen, nach welcher der Staat „der bestimmte Ausdruck des gemeinsamen Rechtes und zugleich die Macht, dieses Recht zu realisiren" ist, obgleich er eine genügende Erklärung über seinen Rechtsbegriff (besonders dem Stahl'schen gegenüber) nicht gibt und auf die weitern vorhin angeregten Fragen sich nicht einläßt.

Speciell in Betreff der Rechtsidee endlich haben wir hier noch die Schlußabhandlung in Köhlers Schrift „Luther und die Juristen" hervorzuheben, — die eingehendste und schärfste Untersuchung, welche der Frage über den Begriff des Rechts und sein Verhältnis zur Sittlichkeit in der neuern Theologie — mit Benutzung juristischer und rechtsphilosophischer Literatur — zu Theil geworden ist. Sie beschränkt das Recht auf den Inbegriff der Normen, welche zur Erhaltung der dem menschlichen Lebensorganismus wesentlich einwohnenden, auf's Gemeinleben bezüglichen

Ordnungen und der freien Persönlichkeit in denselben nothwendig und deshalb zwangsmäßig durchzuführen seien. Dagegen will sie des Staates Aufgabe nicht etwa bloß auf die Pflege dieses Rechts beschränken, sondern auf alle Seiten des menschlichen Gemeinlebens, auch auf die sittliche und religiöse, ausdehnen und als vornehmstes Glied des im Staate dargestellten Volksorganismus die Kirche ansehen. Hierüber jedoch gibt sie nur zum Schluß noch kurze und unzureichende Sätze. Sie bemerkt einestheils, daß die Reformatoren diese Ausdehnung der Staatsaufgabe geahnt haben; anderntheils erklärt sie es für Irrtum, wenn man die Staatsgewalt auch auf den vom eigentlichen Rechtsgebiet zu unterscheidenden Gebieten mit Gebot und Zwang wolle wirken lassen: so aber müssen wir ihr gegenüber die schon bei Rothe aufgeworfene Frage wiederholen, was denn der Staat für eine andere Wirksamkeit als die mittelst förmlicher Gebote habe. Weiter erklärt sie dann, der Staat solle in diese Lebens- und Culturgebiete nicht unmittelbar handelnd eingreifen, sondern positiv, wie der Jurist Ahrens sagt, nur dafür sorgen, daß die allgemeinen Grundbedingungen der Culturentwicklung bestehen und, wofern sie nicht in genügendem Maß durch Privatkräfte beschafft würden, durch ihn selbst hergestellt werden, — gibt aber darüber keine Erklärung mehr, was denn zu diesen Bedingungen überall gehöre, was demnach eigentlich vom Staat positiv zu leisten sei, wie es namentlich in Betreff der Kirche sich damit verhalten solle. Nur so viel sehen wir hinlänglich, daß auch sie keineswegs die freie Lebensentwicklung auf diesen Gebieten durch staatliche Fürsorge erdrückt oder eingeschnürt haben möchte.

Wir schließen hier mit einer Schrift, deren Verdienst also gerade auf denjenigen Begriff sich bezieht, mit Bezug auf welchen man den evangelischen Theologen vorwerfen konnte, daß sie für ihn immer am wenigsten Sinn und Gunst gezeigt haben. Aber gerade auch sie erinnert uns, wie wenig in der neueren Ethik alle die Fragen erledigt sind, auf welche wir bisher geführt wurden und hinsichtlich deren wir auch unter sonst nahe verwandten Theologen so großen Differenzen und wiederum unter sonst sehr verschiedenen Theologen so gleichartigen Ansichten und wohl auch Irrtümern begegneten.

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Bemerkungen zu Jes. 20—22 und 2 Kön. 18—20.

Von

Professor D. P. Kleinert in Berlin.

I.

Den neuesten Lösungsversuch des vielventilirten Problems über die Datirung der Expedition des Sanherib gegen Jerusalem und Aegypten hat Wellhausen (Jahrbücher für deutsche Theologie 1875, Bd. IV, S. 635 ff.) gegeben. Als feststehend gilt ihm einerseits in Folge der Keilschriftentzifferungen, daß die Expedition einundzwanzig Jahre nach der Eroberung Samariens, im Jahre 701, anderseits auf Grund von 2 Kön. 18, 13 ff., daß dieselbe im vierzehnten Jahr Hiskia's stattgefunden hat. Demgemäß hält er für unausweichlich, den Regierungsanfang Hiskia's in's Jahr 715 zu verlegen: sieben Jahre nach der Eroberung Samariens.

Ich kann mich von der Haltbarkeit dieses mit großem Scharfsinn eingeleiteten und ausgeführten Lösungsversuchs nicht überzeugen. Nicht zu reden von den eigentümlichen Schwierigkeiten, welche derselbe einer überall befriedigenden Erklärung der Prophetien Micha 1 und Jes. 28—32 bereitet, so spricht dafür, daß Hiskia zur Zeit der Eroberung Samariens bereits auf dem Throne saß, ein mindestens dreifacher Synchronismus 2 Kön. 18, 10. 9. 1 [1]); vgl. auch 2 Kön. 17, 1. 6. 16, 20. Eine so tief in's geschicht-

[1]) Wenn Hiskia nach Kap. 18, 1 im dritten Jahr Hosea's zur Regierung kam, und doch nach V. 9 sein erstes Jahr nicht dem dritten, sondern dem

liche Gedächtnis geprägte Gleichzeitigkeit kann nicht wohl aus der Luft gegriffen sein. Mögen die Nebenangaben nicht aus den Quellen selbst, sondern aus Berechnung stammen, so hat doch wenigstens für die Hauptstelle 2 Kön. 18, 10 Wellhausen a. a. O. S. 617 selbst festgestellt, daß das Datum (722, das Eroberungsjahr = dem sechsten Jahr Hiskia's) nicht durch Berechnung gefunden sein kann, sondern auf geschichtlicher Ueberlieferung beruhen muß. Es ist, Zeitangabe gegen Zeitangabe gehalten, kein Grund vorhanden, a priori dies sechste Jahr mit seinen Dependentien zu beseitigen und das vierzehnte (2 Kön. 18, 13) als unanfechtbaren Ausgangspunkt der Untersuchung festzuhalten: beide stehen zunächst in gleicher Weise fest, oder in gleicher Weise unter der Untersuchung. Der einzige Grund, dem Wellhausen selbst ein für seine Annahme entscheidendes Gewicht beilegt, — daß nämlich, wenn Hiskia bereits 727 zur Regierung gekommen, die große Errettung unter Sanherib also ganz gegen Ende seiner neunundzwanzigjährigen Regierung fiele, der gottlose Charakter der Regierung Manasse's nicht zu begreifen stünde und für die Prophetie die Zeit gefehlt haben würde, jene große Gottesthat für die Sache Gottes recht nutzbar zu machen — ist eine Instanz von lediglich subjectiver Beweiskraft. Geschichte läßt sich nicht construiren und bietet Beispiele genug, daß mächtige religiöse Impulse keinen Raum zur Verwerthung fanden, und daß auf dieselben nicht eine Zeit der allgemeinen religiösen und sittlichen Erhebung im Staatsleben, sondern umgekehrt Erschlaffung und Umschlag erfolgt ist. Und mit mindestens gleichem Rechte wäre geltend zu machen, daß das Fehlen jeder Spur jesajanischer Thätigkeit über die Sanheribkatastrophe hinaus der Datirung derselben in die letzten Jahre Hiskia's sehr günstig ist [1]).

---

vierten Regierungsjahr Hosea's parallel läuft, so erklärt sich dies aus der von Wellhausen selbst, S. 622, gut erörterten Thatsache, daß die Regierungsjahre der judäischen Könige vom Beginn des ihrer Thronbesteigung folgenden Jahresanfangs gerechnet zu werden pflegten. Für Hiskia ergibt sich dies namentlich evident aus 2 Chr. 29. Die dortigen Data würden, wenn man von dieser Voraussetzung absähe, fordern, daß Hiskia gerade zu Neujahr auf den Thron gekommen sei.

[1]) Beiläufig bemerkt, ist mir gerade bei der Stellung, die Wellhausen zu der Chronologie der jüdischen Fürsten in der zweiten Hälfte des achten

Die Lösung des Problems kann nur auf dem Wege gefunden werden, auf den bereits Brandes[1]) hingewiesen hat. Die Andeutungen desselben, daß 2 Kön. 18, 13—16 von einem ganz anderen und früheren Feldzug handelt, als 18, 17 ff., daß nur der ohne Zeitangabe gegebene Bericht 18, 17 ff. den Zug Sanheribs im Jahre 701 angeht, das vierzehnte Jahr Hiskia's aber V. 13 lediglich auf den früheren Zug 18, 13—16 zu beziehen ist —, vgl. schon das alte Spatium zwischen V. 16 und 17 — lassen sich zur wissenschaftlichen Evidenz erheben. Man beachte folgende Momente.

1. Die Tributzahlung 18, 14 ff. kann nicht derselben Situation angehören, wie die Gesandtschaft des Sanherib nach Jerusalem V. 17 ff., denn ihr war die Anerkenntnis des Hiskia voraufgegangen, daß er durch seinen Abfall von Assur sich vergangen (V. 14); Sanherib aber macht dem Könige den Vorwurf, daß er

---

Jahrhunderts eingenommen hat, der scharfe Gegensatz nicht recht verständlich, mit dem er die von Schrader proponirte Identificirung des Usia-Asarja des Alten Testamentes mit jenem Azriyahu der Keilschriften zurückweist, welcher Ausgangs der Vierzigerjahre als Anführer eines syrischen Städtebundes gegen Tiglathpilesar erscheint. S. 632 ff. vgl. Schrader Keilschriften und Altes Testament, S. 114 ff. Ich bin nicht gemeint, auf 2 Chr. 26, 12 f. ein größeres Gewicht zu legen, als darin liegt. Aber wenn doch aus der Notiz 1 Chr. 5, 16 f. Bertheau schon, ganz unabhängig von aller Keilschriftlesung, den meines Erachtens wohlberechtigten Schluß gezogen hat, daß zu Jothams Zeit in den gileaditischen Bezirken die Autorität Samariens gebrochen und die Juda's an ihre Stelle getreten ist; wenn anderseits Wellhausen selbst zuzugeben scheint, daß Jotham schon zu Lebzeiten seines aussätzigen Vaters die Regentschaft führte, und somit zur selben Zeit für die Judäer Jotham als factischer, für den Assyrer Asarja als nomineller Regent in Juda in Betracht kommen konnte, so sind die bezüglichen Keilschriftangaben samt der Identification wohlverständlich. Daß die Assyrer unter „Städten am Westmeer" vom ninivitischen Standpunkt aus gerade Küstenstädte verstanden haben müßten, ist ebenso sehr eine Eintragung, wie das „von Juda", welches allerdings bei Schrader, aber doch nur an der einen Stelle S. 116, Z. 2 besser weggeblieben wäre.

[1]) Vgl. Brandes, Abhandlungen zur Geschichte des Orients (Halle 1874), S. 76 ff. Aehnliche Andeutungen auch bei Sayce und Schrader, Stud. u. Krit. 1872, S. 738. E. v. Bunsen, Biblische Gleichzeitigkeiten (Berlin 1875), S. 47.

vielmehr mit Trotz und Lippenwort sich vermessen, er habe Rath und Macht zum Kriege (V. 20); er verhöhnt in Folge dessen ihn, daß er nicht einmal für 2000 Pferde die Reiter stellen könne (V. 23). Ebenso ist nach jenem demütigen Zugeständnis Hiskia's und der Auferlegung und Entgegennahme des Tributs nicht zu begreifen, wie überhaupt Sanherib dazu kommt, den Vorwurf des Abfalls zu erneuern (V. 20). Es folgt, daß wir zwei Abfälle Hiskia's von Assur annehmen müssen, den einen, der durch den großen Tribut (V. 14 ff.) gesühnt wurde, den anderen, der zu den Verhandlungen (V. 17 ff.) führte, und daß beide ganz verschiedenen Situationen angehört haben müssen, zwischen denen nach der Natur der Sache ein ziemlicher Zeitverlauf angenommen werden muß.

2. Hiskia verfällt in schwere Krankheit und erhält die Verheißung, daß er noch fünfzehn Jahre zu leben haben werde (2 Kön. 20, 6). Die Verheißung würde nicht berichtet sein, wenn sie nicht erfüllt wäre. Demgemäß fällt die Krankheit Hiskia's, da er neunundzwanzig Jahre regiert hat, in das vierzehnte Jahr desselben; und in unmittelbarem Anschluß daran auch die Botschaft des Merodachbaladan von Babel, welche die Genesung Hiskia's zum Anlaß nahm (20, 12 ff.). Die beiden Angaben: „in jenen Tagen" (20, 1) und „zur nämlichen Zeit" (20, 12), schließen sich also auf's engste an 18, 13 und haben die dortige Zeitangabe mit ihren nächsten Zusammenhängen zur unentfernbaren Voraussetzung. — Anderseits müssen die Ereignisse 20, 1 ff. 12 ff. vor die Errettung aus der Hand Sanheribs, also vor die 18, 17 ff. berichteten Begebenheiten fallen. Denn sinnlos wäre die Versicherung 20, 6: „Ich werde dich erretten aus der Hand Assurs" nach Verlauf dieser Errettung. Es ergibt sich aus 20, 5. 6, daß die hier in Aussicht genommene Errettung — die nämliche, welche 18, 17—19, 35 beschrieben ist — in die fünfzehn Jahre hineinfallen muß, welche nach Hiskia's Krankheit und Genesung in seinem vierzehnten Jahre ihm noch gegeben gewesen sind. Und bei genauerer Durchdenkung dieses Sachverhalts ist die Annahme unvermeidlich, zunächst daß wir — was auch von den Meisten schon abgesehen von unserem Problem erkannt worden ist — in 2 Kön. 18—20 einen zusammengesetzten Bericht vor uns haben; weiter aber, daß

der chronistische Bestandtheil dieses Berichts die Stücke 2 Kön. 18, 1—16 (nicht bloß 1—11, wie Thenius will) und 20, 1 ff. umfaßt, der Passus aber 18, 17—19, 37 aus einem anderen Geschichtswerk hier eingeschaltet ist und Ereignisse an 18, 13—16 anschließt, die erst hinter 20, 19 fallen. Die unterschiedene Sprachfarbe, die abbreviatorisch-annalistische in 18, 1—16; 20, 1 ff., und die prophetisch-ausführliche in 18, 17 ff. ist für den Hörenden deutlich genug.

3. Im vierzehnten Jahre Hiskia's, also im siebenten nach der Eroberung Samariens, regierte Sargon in Assur (722—705). Daß auch dieser bereits mit Juda in kriegerischen Conflict gekommen ist, würde schon aus der naturgemäßen Route seiner kriegerischen Unternehmungen gegen Philistäa (Jes. 20, 1) und Aegypten folgen; des Weiteren ergibt es sich direct aus einer Inschrift, in welcher er sich der Unterwerfung Juda's rühmt, und welche bei Schrader a. a. O. S. 90 mitgetheilt ist. Endlich ergibt sich aus der Bibel selbst unzweifelhaft, daß die Umtriebe einer Partei in Jerusalem, durch ein Bündnis mit Aegypten sich des assyrischen Jochs zu entledigen, welche man auf Grund von Jes. 30. 31 in der Regel erst der Zeit Sanheribs zuschreibt, bereits unter Sargon dagewesen sind; vgl. Jes. 20, 6 mit V. 1.

Das kritische und historische Resultat dieser Erwägungen ist dieses: daß der Redactor des Königsbuchs die Beschreibung des Sanherib-Feldzuges im Jahre 701, welche seine Quelle ihm ohne Jahreszahl darbot, mit einem im vierzehnten Jahre des Hiskia, also 713, im neunten Jahr Sargons erfolgten Feldzuge der Assyrer gegen Juda identificirt hat; daß er in Folge dessen das betreffende Stück nicht bloß in seinen annalistischen Bericht über die Begebenheiten aus dem vierzehnten Jahr Hiskia's hinter 18, 16 mitten hineingefügt, sondern auch den in seiner anderen Quelle bei 2 Kön. 18, 13 vermuthlich ausgelassenen assyrischen Königsnamen, der Sargon hätte heißen müssen, durch Sanherib ergänzt hat. Das ursprüngliche Fehlen des nom. propr. neben מלך אשור in der Quelle, aus welcher der Verfasser des Königsbuchs 18, 13—16 entnommen hat, ist um so leichter erklärlich, als nichts im Wege steht, anzunehmen, daß der bezügliche assyrische Feldzug der näm-

liche ist, welcher im Jahre 711 zur Eroberung Asdods [1]) führte, und der, wie wir aus Jes. 20, 1 wissen, nicht von dem König in Person, sondern von seinem Vesier oder Tartan geleitet worden ist.

II.

Haben wir prophetische Reden, die sich auf diese Bedrängnis Juda's durch Sargon beziehen? Man könnte an die Rede Jes. 10, 5 ff. denken, was ja auch von einigen geschehen ist. Aber die Berührungen rückbeziehender Art in 10, 8 ff. 13 ff. mit der m. E. zeitgenössischen Berichterstattung 2 Kön. 18, 17 — 19, 35 (vgl. namentlich 18, 33 ff.) sind mir zunächst noch zu deutlich, als daß ich dieses Stück, wie es die Krone jesajanischer Weißagung ist, so anderswohin datiren möchte als auf den Höhepunkt jesajanischer Wirksamkeit, in die Situation der Invasion Sanheribs. Gewiß ist 10, 28 ff. eine Schwierigkeit, mit der sich diese Auffassung auseinandersetzen muß; aber angesichts des Umstandes, daß auch Ueberlieferung die Lage des „Assyrerlagers" im Norden der Stadt festgehalten hat (vgl. Ewald, Gesch. d. V. J., Bd. III, S. 681), scheint mir die Annahme nahegelegt, daß die Abtheilung des assyrischen Heeres, welches nach 2 Kön. 18, 17 Jerusalem belagerte, nicht ein abcommandirter Theil der bereits bis Lachis vorgedrungenen Hauptarmee, sondern eine für sich marschirende Heeresabtheilung, und direct vom Norden her auf Jerusalem dirigirt war, wo die von Lachis aus gesandten Feldobristen und Unterhändler des Königs zu ihr

[1]) Vgl. Schrader a. a. O., S. 265. Die Inschrift über die Einnahme Asdods zeigt deutlich, daß dieselbe nicht einem direct von Ninive ausgehenden Feldzug angehört, sondern daß das assyrische Heer sich bereits in der Nähe aufhielt, als es den Plan dieses Unternehmens faßte. Schrader a. a. O., S. 259 f. (Das „Ich" dieser Inschrift, darf nicht befremden, da es Sitte der assyrischen Autokraten ist, alle auch mittelbar ausgeführten Unternehmungen der regierenden Person zuzuschreiben; s. Schrader bei Schenkel, Bibellexikon V, 183 u. öfter.) Die naheliegende Annahme, daß Asdod, welches nicht allzu lange darauf die 29jährige Belagerung Psammetichs aushielt, wie Samarien und Tyrus eine mehrjährige Belagerung Sargons ausgehalten, ist durch Jes. 20, 1 ausgeschlossen; aber neben Asdod figuriren bald nachher auch Ekron und Gaza als Vasallen Assyriens (Schrader a. a. O. V, S. 173 f.). Vgl. auch unten Nr. III in Betreff der Gebiete von Seir und Kedar.

stießen. Damit würde Jes. 10, 28—33 sofort übereinstimmen.— Eher könnte man an Jes. 1 denken, obgleich auch da die Gegengründe überwiegen, welche hier nicht näher zu erörtern sind. — Dagegen glaube ich unbedenklich Jes. 22 auf den von Sargon gegen Juda dirigirten Feldzug beziehen zu sollen. Wie wohl ohne nähere Begründung gegeben, so ist doch die Auffassung Ewalds über dieses Stück, daß es nämlich zwar unter Hiskia, aber vor die Periode der Invasion Sanheribs gesetzt werden muß, vom richtigsten Gefühl getragen. Die ganze Haltung der Prophetie, die Schilderung des Geistes nicht bloß in einzelnen Kreisen, sondern in der Gesamtmasse des Volkes und die zürnende, vom Heil schweigende, Vergebung ausschließende Stellung, welche demgemäß der Prophet dieser Gesamtmasse gegenüber einnimmt, differirt denkbarst deutlich von allem, was wir über seine Thätigkeit und Stellungnahme unter dem Eindruck des Heranzugs Sanheribs wissen. Wie 2 Kön. 18, 13 ist Nachdruck auf die der eigentlichen Umdrängung Jerusalems vorangegangenen Erfolge des Feindes im Lande Juda gelegt Jes. 22, 2 ff., während wir bei der Invasion Sanheribs von solchen nichts gemeldet finden. Was in der Zeitlage der letzteren, 2 Kön. 18, 17 ff., Vergangenheit ist, die Entfernung Sebna's vom Hausmeisteramt und der Eintritt Eljakims an seine Stelle (2 Kön. 18, 18), ist hier als zukünftig angekündigt. Jes. 22, 17. 20. Alle diese Umstände vereinigen sich, die Zeitlage des Stückes, wie oben angegeben, festzustellen. Wenn dagegen zu sprechen scheint, daß der Chronist II, 32, 5 ähnliche Veranstaltungen Hiskia's zur Verteidigung Jerusalems gegen Sanherib berichtet, wie sie hier Jes. 22, 9 ff. berichtet werden, so wird man auf diesen Umstand ein allzu hohes Gewicht nicht legen dürfen. Wenn schon der Verfasser des Königsbuchs die beiden Züge Sargons und Sanheribs unter dem einen Namen des letzteren zusammenschmolz (wie umgekehrt die Betheiligung des Salmanasser und Sargon an der Vernichtung Samariens unter dem einen Namen des ersteren); wenn ihm sich anschließend der Redactor des Protojesaja, als er aus dem Königsbuch [1]) die Stücke Jes. 36, 1—38, 8. 38, 21—39, 8 zur Ab-

---

[1]) de Wette-Schrader, Einl. in's Alte Testament, S. 421 f.

rundung seines Buchs entlehnte, den Sachverhalt noch weiter verdunkeln ließ, indem er die zu dem „14. Jahr“ 2 Kön. 18, 13 gehörigen Angaben von 14—16, als zu dem jesajanischen Bilde der Sanheribsepoche nicht passend, einfach ausließ, so würde ein entgegengesetztes Verfahren bei dem Chronisten, der sich an beiden Büchern orientirte und den Protojesaja nach 2 Chr. 32, 32 als einen Anhang zum Königsbuch vor sich hatte, eher befremdlich als natürlich sein.

III.

Die Babelweißagung Jes. 21, 1 ff. bietet noch immer ein interessantes und ungelöstes kritisches Problem. Wenn nach ihrer offenbaren Sachbeziehung auf den Fall Babels sie sich zu den Stücken Jes. 13 f. 34 f. 40 ff. gruppirt und daher mit diesen aus Gründen der historischen Kritik der babylonischen Zeit und einem Propheten der Jeremiaperiode zugesprochen wird und werden zu müssen scheint, so hat sich doch kaum ein Kritiker dem Eindruck entziehen können, daß der sprachliche Typus des Stückes mit dieser Datirung streitet. Die Knappheit der Diction, die Wucht des Ausdrucks, die plastische Gewalt der trotz des visionären Charakters durchaus realistischen Darstellung unterscheiden das Stück ganz wesentlich von den malenden Stücken Jes. 13 f., 34 f., von Jeremia und Ezechiel. „Das Stück zeichnet sich merklich vor den andern Babelstücken des Jesajabuches aus“, bemerkt de Wette; Schrader hat die Aussage nicht bemängelt; und Ewald bezeichnet das Stück wegen seiner „hohen Begeisterung und schönen Lebhaftigkeit“ als das unzweifelhaft früheste unter seinen Genossen. Angesichts der zahlreichen Berührungen in Wortschatz und Gedankenbildung mit Jesaja [1]) ist es nicht zu viel gesagt, daß, wäre nicht

---

[1]) Vgl. die Form der Schilderung V. 5 mit Kap. 22, 13; רכב V. 7. 9 mit Kap. 22, 6; die Häufung 7 b mit Kap. 29, 14; פסיל mit der nähern Constructionsbestimmung des Gottes, von dem das Bild gemacht ist V. 9 mit Kap. 10, 10; die Wendung 6 a mit Kap. 8, 11. 18, 4. 21, 16. 31, 4. 28, 16; das Dreschen als Bild der Volkszüchtigung V. 10 mit Kap. 28, 28. Ferner zu V. 1: Kap. 30, 6; zu V. 2: Kap. 30, 5; Kap. 29, 11 (חָזוּת, gemeinsame Bildung, wenn schon in gewendeter Bedeutung); namentlich aber die unverkennbare Rückbeziehung der Prädicate Kap. 33, 1 auf den großen Ungenannten in Kap. 21, 2.

die Sachbeziehung auf Babel vorhanden, so würde das anonyme Stück immer und ohne weiteres für jesajanisch gehalten worden sein.

Befriedigend ist demnach die Lösung nicht, die dem kritischen Problem dieser Weißagung bisher gegeben ist. Vielleicht daß sich auf einem noch unversuchten Wege eine befriedigendere finden läßt. Die Nöthigung zur Datirung in die Jeremiaperiode läge augenscheinlich nur dann in der Sachbeziehung auf Babel, wenn diese nach dem Sinn der Weißagung auf das Babel des sechsten Jahrhunderts ginge; wenn als geschichtliche Voraussetzung des Stückes wie Kapp. 13 f. 45 ff. die Stellung Babels als der Juda tyrannisch unterdrückenden Macht entgegenträte, deren Niedergang für Juda ein Gegenstand des Trostes und Triumphes sein wird. Davon nun zeigt unser vorliegendes Stück keine Spur. Nicht eine Sache des Triumphes hat der Prophet zu verkünden, sondern eine Kunde der Angst und des Schreckens, unter deren Last er sich krümmt, die er am liebsten nicht hören und nicht sehen möchte (V. 3. 4) [1]. Nicht mit Freude und Trost für sein Volk erfüllt ihn die Kunde: „Babel ist gefallen", die der prophetische Wächter auf der Zinne erspäht hat, sondern „du mein Dreschen, Sohn meiner Tenne", d. i. du mein zerdroschenes Volk, „was ich von Jahve Zebaoth, dem Gott Israels gehört habe, das verkünde ich euch" — mit diesen Worten schmerzlich resignirenden Mitgefühls thut er dem Volk von dem Geschauten Meldung. Endlich: Medien möchte wohl von einem Propheten der Exilsperiode als Zerstörer Babels erhofft worden sein (vgl. 13, 17. Jer. 51, 11. 28), nicht aber Elam (V. 2). Denn Elam ist für die Propheten dieser Zeit unter den Völkern, die mit Assur vor dem Richtschwert Nebucadnezars dahinsinken, bzw. gesunken sind (Jer. 49, 34 ff. Ez. 32, 24); das susianische Ostvolk, von dem man neben den Mediern Befreiung von Babel erhofft, sind nicht mehr die semitischen Elamiter, sondern die arischen Perser.

---

[1]) Die Parallele mit Kap. 16, 9. 12 ist nur scheinbar und zerrinnt bei näherer Betrachtung; und auch Moab ist Kap. 16 zur Zeit nicht Volksfeind des (keineswegs ephraimitischen, sondern wegen Kap. 16, 5 offenbar judäischen) Propheten.

Dies alles erwogen, ist es eine kritisch nicht abzulehnende, sondern vollberechtigte Frage: Hat zur Zeit Jesaja's ein Fall Babels stattgefunden, der für Juda und seinen großen Propheten von Interesse sein konnte, und auf den die einzelnen Züge unserer Prophetie sich in einfacher Weise beziehen lassen?

Namentlich zwei entscheidende Schläge hat Babel zur Zeit Jesaja's erlitten. Den einen in den Anfängen der Regierung Sanheribs 704/3; den andern durch Sargon 710/709. Auf die letztere Eroberung[1]), durch welche Sargon zum König von Babel geworden und demgemäß auch unter den Namen *Ἀρκέανος* seine Stellung im ptolemäischen Canon erhalten hat, unsre Weißagung zu beziehen, dafür spricht schon von vorn ab ihr unmittelbarer Anschluß an das Stück Kap. 20, welches nach V. 1 in's Jahr 711 fällt. Dieses günstige Präjudiz wird bei näherem Zusehen durchaus bestätigt. Die einzelnen Umstände der Weißagung sprechen überall für eine Ueberwältigung Babels durch Assur, und zwar durch Sargon. Als Vollstrecker erscheint V. 2 ein Hauptfeind, welcher als der boged und schoded benannt, und durch die ganz unmisverständliche Rückbeziehung Kap. 33, 1 so deutlich als möglich als der Assyrer bezeichnet ist. Ihm zur Seite stehen die Medier und Elamiter. Die Medier hatte Sargon kurz vorher, im Jahr 715 unterworfen (Botta 119, 10). Wie Elam Jes. 11, 11, so erscheint schon im Anschluß an die Eroberung Samariens, also ebenfalls unter Sargon, Medien unter den vom Könige von Assur unterworfenen Ländern, wohin er Colonisten verpflanzte (2 Kön. 17, 6. 18, 11). Elam, im Jahr 721 von Sargon unterworfen[2]), erscheint, wie Jes. 11, 11 und in der Erinnerung Ezechiels 32, 24, so auch in dem Sargonstück Jes. 22, 6 unter den heerespflichtigen Vasallen des Assyrers. Wenn das entscheidende Ereignis dargestellt wird durch einen Zug von Reitern, Eseln und Kameelen, d. i. also nicht durch einen Heereszug, sondern durch einen von Reiterei geleiteten und getriebenen Beutezug[3]), so läßt sich für diese Schil-

---

1) Vgl. Schrader, Keilschr. u. A. T. 265, 1.

2) Schrader, Stud. u. Krit. 1872, S. 741 f.

3) Schon dieser Umstand schließt, wie überhaupt die Art der Darstellung

derung kein anschaulicherer Commentar finden, als die in ihrer Weise typische Beschreibung, in welcher der Assyrer auf dem Bellinocylinder das Resultat des Tages von Kis [1]) beschreibt: „die Wagen . . . Rosse, Waldesel, Esel und Kameele und andere Herdenthiere, welche [der Feind] auf dem Schlachtfelde gelassen, erbeuteten meine Hände" [2]).

Jes. 21, 6—9 völlig die gewöhnliche kritische Annahme aus, daß der Prophet in Babel selbst die Ereignisse schaut, die er verkündet. Er steht auf der Prophetenwarte zu Jerusalem, vgl. Hab. 2, 1 ff.

1) Schrader, Keilschr., S. 220. An diese Schlacht von Kis selbst und die an dieselbe anschließende Eroberung Babylons durch Sanherib in dessen ersten Regierungsjahren bei Jes. 21 zu denken, hindert neben den oben ausgeführten Synchronismen namentlich der Umstand, daß, wie sich aus Schrader S. 218 ff. 224 f. ergibt, Sanherib von Anfang seiner Regierung an mit den Elamitern als Gegnern zu thun gehabt hat. Zwar belehrt mich Herr Professor Schrader, daß auch bei den entscheidenden Schlägen Sargons im J. 710/709 die Elamiter sich auf die Seite des Babyloniers geschlagen hatten; aber es bleibt bestehen, daß sie zuvor dem Sargon heerespflichtig gewesen waren, und daß ihre Bindung unter diesem Könige für den Gesichtspunkt des judäischen Propheten nach Jes. 11, 11. 22, 6 eine feststehende Thatsache war, ein gegebener Factor der Weißagung. Die typische Natur der oben ausgezogenen Schilderung springt von selbst in die Augen.

2) Zur bequemeren Erprobung des oben Dargelegten füge ich eine Uebersetzung des schwierigen und vielgedeuteten Stückes bei. 1. Wie Windsbraut, die im Negebh daherfährt, so kommt es (nämlich das mit dem Sturmwind verglichene und verbundene, vom Sinai herschreitende Gesicht, vgl. zur Wendung Hiob 37, 8; zur Sache Hiob 4, 15. 1 Kön. 19, 12. Act. 2, 2. Hab. 3, 3 ff.) aus der Wüste, aus dem furchtbaren Lande (Kap. 30, 6. Deut. 8, 15). 2. Ein hartes Gesicht wird mir angesagt: „Der Räuber raubt und der Verwüster verwüstet — rücke hinan, Elam; schließe ein, Medien; alle will ich hinabführen, werde ein Ende machen." (Alle, nämlich die drei Vorgenannten; col wie Kap. 30, 5. Die Form ȧnchȧthā, oder gar wie die Masorethen wollen ȧnchāthā́, bildet, wie bekannt, eine crux für jede Auffassung des Stückes. Im Psalmenstil oder bei Jeremia noch allenfalls erträglich, stehe ich nicht an, die Bildung ȧnchátha neben der Sprachfarbe unseres Stückes als eine Unform zu bezeichnen, als welche sie auch durch die Nothausflucht der Masorethen bezeichnet ist. Auch paßt die einzig mögliche Bedeutung „Seufzen" nicht zum Verbum hischbith, welches niemals von Be-

Endlich aber gilt von der Niederlage Babels durch Sargon sofort, was als das zweite Requisit jesajanischer Autorschaft unseres Stückes aufgestellt werden mußte: daß sie für Juda und seine Propheten ein brennendes Interesse hatte. Im Anschluß an die Krankheit und Genesung Hiskia's in dessen vierzehntem Jahre hatte, wie wir oben sahen, Merodach Baladan eine Gesandtschaft an den König geschickt (2 Kön. 20, 12 ff.). Daß diese Gesandtschaft

---

schwichtigung des Traurigen, sondern überall von niederschlagender Hinwegraffung des freudig, stolz, feindselig, geschäftig Bewegten gebraucht wird. Ich pungire daher ănchĭthā, vgl. Joh. 4, 11.) 3. Darum sind meine Lenden voll Krampfes, Wehen haben mich ergriffen, wie Wehen einer Gebärenden; ich krümme mich, nicht zu hören; ich bebe vom Sehen hinweg. 4. Unstet schwankt mein Herz; Schrecken hat mich verstört; die Dämmerung meiner Lust (den mit Wonneempfindung verbundenen traumhaften Zustand der prophetischen Ekstase vgl. Jer. 31, 26. Num. 24, 3. 2 Kor. 12, 2.) hat er mir zu Beben gemacht. 5. „Man richtet den Tisch an, man breitet die Decke (vgl. Hitzig), man ißt, man trinkt —: auf ihr Fürsten, salbet den Schild!" (Der Gegenstand des Angriffs der drei Gegner, auch hier noch nicht genannt, wird beim Gelage unvermuthet überfallen; der Gehörvision folgt die Gesichtvision. Beide bleiben auch im Folgenden vereinigt.) 6. Denn also sprach zu mir der Herr: „Gehe, stell den Späher auf; was er sehen wird, soll er ansagen." (Späher = prophetischer Seher; vgl. V. 11. Hab. 2, 1 f; das Piel wie Micha 7, 4 statt des gewöhnlicheren Kal.) 7. Und er schaut einen Reiterzug: Paare von Reisigen, einen Zug von Eseln, einen Zug von Kameelen; und er horcht mit geschärftem Gehör, 8. und ruft, ein Löwe: „Auf der Warte des Herrn stehe ich immerdar des Tages, und halte Stand auf meiner Wacht alle Nächte; 9. und siehe, da kommt ein Zug von Männern, Paare von Reisigen!" Und hob wieder an und sprach: „Gefallen, gefallen ist Babel und alle Bilder ihres Gottes hat Er zur Erde niedergebrochen!" 10. O du mein zerdroschenes, mein auf die Tenne gelegtes Volk (s. oben), was ich von Jahve Zebaoth, dem Gott Israels, gehört habe, hab ich euch angesagt! 11. Es ruft mir zu von Seir her: Wächter, was ist's an der Nacht? Wächter, was ist's an der Nacht? 12. Der Wächter antwortet: „Es kommt Morgen und wieder Nacht; wollt ihr fragen, so fragt, kommet wieder!"

vom fernen Osten nicht aus Gründen bloßer Courtoisie, sondern aus politischen erfolgt ist, ist selbstverständlich und allgemein anerkannt. Es handelte sich um Verständigung gegenüber dem gemeinsamen Feinde, dem Assyrer. Darum zeigte Hiskia mit Freude, was ihm an Schätzen geblieben war, und sein Zeughaus: es handelte sich darum, sich als einen noch immer unverächtlichen Bundesgenossen zu erweisen. Angesehen die Entfernung zwischen Jerusalem und Babel, kann die Gesandtschaft, die die Genesung des Königs zum ostensibeln Anlaß nahm, nicht viel eher als im Jahre nach dieser Genesung, 712 eingetroffen sein. Es war die Zeit, wo nach der Brandschatzung Juda's (2 Kön. 18, 14 f.) Tartan noch in Philistäa lagerte: die assyrische Nacht (vgl. Jes. 8, 21 f.) lag auf den vorderasiatischen Gebieten (Jes. 21, 11). So mußten sich die Blicke, erregt durch die Gesandtschaft, in diesen Jahren nach Babel richten. Und eine Schreckenskunde war es für Jerusalem, von dem Propheten zu erfahren, daß Babel, von dem es Entsatz hofft, vor Sargon fällt und Juda auch weiter noch auf der Tenne liegen bleiben muß; eine finstre Botschaft für Seir, daß die Nacht noch nicht gewichen ist. Die Weißagung aber fällt, anschließend an Kap. 20, aus dem Jahre 711 in das Jahr 710, wo das entscheidende Verhängnis sich gegen Babel in Bewegung setzt.

Den literarisch-kritischen Resultaten über 2 Kön. 18—20, welche am Schluß von 1. gegeben sind, schließt sich aus 2 u. 3 der vorstehenden Bemerkungen das Weitere an, daß wir in Jes. 20—22 einen Cyclus von jesajanischen Weißagungen besitzen, welche den Jahren 713—710 angehören; so zwar, daß Kap. 22 der Zeit nach die älteste unter denselben ist, während Kap. 20, 1 bis 21, 12 den letzten beiden Jahren der Epoche angehören. Kap. 21, 13—17, aus sich selbst unbestimmbar (vgl. die Ausleger), dürfte chronologisch, wie ja seine jesajanische Herkunft unangefochten ist, nach den Umgebungen zu beurtheilen sein.

Geschichtlich aber lassen sich die vorstehenden Bemerkungen dahin resumiren, daß der Zeitraum zwischen der Eroberung Sa-

mariens (722) und der Sanherib-Invasion (701), welcher von der Bibel aus bislang bestimmterer Erkenntnis unzugänglich erschien, durch die Abschnitte 2 Kön. 18, 13—16. Kap. 20 und Jes. 20—22 wenigstens für die Jahre 713—710 in sehr wirksamer Weise ausgefüllt erscheint. So zwar, daß im Jahre 713 Sargon seinen Vesier (Tartan) gegen die Westlande aussendet; daß dieser zunächst das offene Land Juda überschwemmt und dem Könige Hiskia einen schweren Tribut abpreßt. Hiskia erkrankt im nämlichen Jahre; seine Genesung ist von außergewöhnlichen Umständen begleitet. Merodach-Baladan von Babel, Aufruhr und Krieg gegen Assur planend, sendet im folgenden Jahre 712 in ostensibler Anknüpfung an die Genesung eine Gesandtschaft nach Juda, welche mit offenen Armen empfangen wird. Das assyrische Heer, inzwischen nach Philistäa abgerückt, erobert im folgenden Jahre 711 Asdod, wovon Jesaja Anlaß nimmt, auch den Aegyptern schlimme Schläge von Assur anzukündigen. Bald darauf beginnt Merodach-Baladan den Krieg, aber die hoffenden Blicke, welche sich in Folge dessen aus Juda und den angrenzenden Ländern nach Babel richten, werden von Jesaja durch die prophetische Ankündigung der in den Jahren 710/709 erfolgenden Niederlage des Babyloniers niedergeschlagen.

Indem ich diese Bemerkungen der freundlichen Prüfung der Fachgenossen unterbreite, bedarf es kaum der Hinzufügung der Bitte, in der Scheidung derselben nach Nummern den Hinweis zu erkennen, daß ich weder allen die gleiche Evidenz, noch einen solidarischen Zusammenhang von der Art zusprechen möchte, daß, wenn an einem oder dem andern Punkte die täglich neues zu Tage fördernde Keilschriftforschung die Fragstellung verschöbe, alle damit in Frage gestellt wären.

2.

Die geschichtlichen Sabbathjahre.

Von

Ch. Ed. Caspari, Pastor in Geudertheim (Elsaß).

Die nachexilischen Juden hatten keine nationale Aera. Ihre Chronologie stützte sich auf das Regierungs- und Amtsalter der Könige und Hohenpriester und auf die Zeitrechnung ihrer jedesmaligen fremden Beherrscher. Dieser Mangel einer nationalen Chronologie ist um so auffallender, da den Juden durch das Gesetz die Grundlage einer Zeitrechnung in dem Institute der Jubel- und Sabbathjahre gegeben war. Die Jubeljahre wurden allem Anscheine nach nie gehalten; aber die Sabbathjahre fanden nach dem Exil volle Beachtung, jedoch nicht in chronologischer Beziehung. Nichtsdestoweniger können die wenigen geschichtlichen Sabbathjahre ein nichtzuverachtendes Licht auf die Geschichte der Juden werfen.

Die nachexilische Geschichte gibt Nachricht von vier Sabbathjahren. Diese sind: 1) das Jahr 150 der Seleuciden-Aera, 2) das Jahr nach der Ermordung des Hohenpriesters Simon, 3) das Jahr der Eroberung Jerusalems durch Herodes, und 4) das Jahr der Zerstörung des Tempels durch Titus.

1. Antiochus Eupator bestieg den Thron von Syrien im Jahr 149, Seleuc. (1 Makk. 6, 16). Im Jahr 150 belagerte Judas, der Makkabäer, die Akra zu Jerusalem (1 Makk. 6, 20). Der junge König dagegen belagerte Bethsur lange Zeit (Kap. 6, 31). Judas kam den Belagerten zu Hülfe, wurde aber geschlagen (Kap. 6, 31. 47). Nun ergaben sich die von Bethsur, „weil sie Mangel litten, da das Land seinen Sabbath hatte", *ὅτι τὸ Σάββατον ἦν τῇ γῇ* (Kap. 6, 49). Darauf belagerte der König das Heiligtum lange Zeit, so daß auch hier es an Nahrung gebrach, wegen des obwaltenden Sabbathjahres, *διὰ τὸ ἕβδομον ἔτος εἶναι* (Kap. 6, 52. 53). Dieses

begab sich alles im Jahre 150; denn die Ereignisse des Jahres 149 sind Kap. 6, 1—16, und diejenigen des Jahres 151 sind Kap. 7, 1 ff. beschrieben. Das Jahr 150 war also das Sabbathjahr. Mit diesen Angaben des ersten Buches der Makkabäer stimmt fast wörtlich der Bericht des Josephus (Antiq. XII, 9) überein. Die Begebenheiten gehören auch nach ihm in das Jahr 150 Seleuc. (XII, 9, 3); den Mangel, den die Belagerten im Heiligtum litten, schreibt er dem Sabbathjahre zu: *τῆς γῆς ἐκείνῳ τῷ ἔτει μὴ γεωργημένης — — διὰ τὸ εἶναι τὸ ἕβδομον ἔτος.* (XII, 9, 5). Mit diesen zwei übereinstimmenden Berichten ist 2 Makk. 13, 1 im Widerspruche, wo anstatt 150 das Datum 149 steht. In diesem Buche waltet aber offenbar eine chronologische Confusion ob, da Kap. 11, 33 die königliche Bestätigung der Capitulation des Heiligtums gar in das Jahr 148 verlegt wird, obwol sie in Folge des Kap. 13, 1 Erzählten statthatte. Die Zeitangabe des ersten Makkabäerbuches und des Josephus muß als die wahre gelten und das Jahr 150 Seleuc. das Sabbathjahr sein. Die Epoche der Seleucidenära ist October oder Tischri 312 v. Chr., 442 Roms. Das Operationsjahr, oder Jahr Null ist somit October 313 bis October 312; das Jahr 150 ist 312—150 = 163, das heißt October 163 bis October 162. Dieses ist das Sabbathjahr. Einige Chronologen meinen, das Sabbathjahr sei 164/163 gewesen, weil sich dadurch der Mangel im Jahre 150 besser erklärt. Jedoch sagen beide Berichte auf's bestimmteste, das Jahr 150 selbst sei das Sabbathjahr gewesen: *ἐκείνῳ τῷ ἔτει — τὸ ἕβδομον ἔτος.* Uebrigens erklärt sich der Mangel im Sabbathjahr selbst durch die Thatsache, daß jeder Ackersmann für zwei Jahre Vorrath für sich behielt, und somit die öffentlichen Märkte und Magazine weniger versorgt wurden, und also der Mangel unmittelbar nach der Ernte des sechsten Jahres fühlbar wurde.

2. Nach 1 Makk. 16, 14 wurde der Hohepriester Simon durch seinen Schwiegersohn Ptolemäus zu Jericho ermordet im Jahre 177, im 11. Monate, dem Schebat. Hier ist zu bemerken, daß, obgleich Tischrijahre gemeint sind, nach echt-jüdischer Art dennoch die Monate vom Nisan aus gezählt sind. In diesem Sinne ist Schebat der 11. Monat; von Tischri aus ist er der 5te, unserem

Februar entsprechend. Mit der Ermordung Simons schließt sich das erste Buch der Makkabäer ab. Josephus hingegen, welcher (Antiq. XIII, 7, 4) obige Geschichte gleichlautend erzählt, berichtet (XIII, 8, 1) weiter: Hyrkan habe den Mörder seines Vaters lange Zeit in der Veste Dagon belagert, sei aber endlich unverrichteter Sache abgezogen, weil unterdes das Sabbathjahr angebrochen war, während dessen den Juden ruhig zu sein ziemte: *ἑλκομένης δὲ οὕτως εἰς χρόνον τῆς πολιορκίας, ἐνίσταται τὸ ἔτος ἐκεῖνο, καθ' ὃ συμβαίνει τοῖς Ἰουδαίοις ἀργεῖν κατὰ δὲ ἑπτὰ ἔτη τουτὸ παρατηροῦσι.* Also, das Anbrechen des Sabbathjahres machte der Belagerung ein Ende. Dieses Sabbathjahr war somit nicht 177, das Jahr der Ermordung Simeons, sondern das darauf folgende, das Jahr 178. Die Ermordung geschah im fünften Monat des Tischrijahres; die folgenden sieben Monate wurden verwendet, zuerst zu der Einsetzung Hyrkans in das Amt und Erbe, und dann zur Belagerung, welche in die Länge sich zog, da Hyrkans Mutter in der Gewalt des Ptolemäus war. Da das Jahr 150 ein Sabbathjahr, so ist nach vier Jahrwochen, oder nach $4 \times 7 = 28$ Jahren $150 + 28$ wirklich $= 178$. Das Sabbathjahr entspricht dem Jahre Oct. 135 bis Oct. 134 v. Chr. Es muß jedoch bemerkt werden, daß nur im ersten Buch der Makkabäer als Todesjahr Simons das Jahr 177 angegeben ist; Josephus hat dieses Datum nicht; aber Antiq. XIII, 8, 2 verlegt er den Anfang der Regierung Hyrkans, des unmittelbaren Nachfolgers Simons, in die 162. Olympiade. Diese aber reicht von Juli 132 bis Juli 128 v. Chr. oder Seleuc. 181 bis 184. Hiemit wären wir weit von 177! Jedoch in derselben Stelle wird das Antrittsjahr Hyrkans in das vierte Regierungsjahr des Antiochus Sidetes verlegt, welcher Nachfolger Tryphons war, der von 171 an drei Jahre regierte; das wären die Jahre 171, 172, 173; vier Jahre des Sidetes hinzugerechnet, gibt aber 177 für Hyrkans Antritt oder Simons Tod. Ferner heißt es (Antiq. XIII, 7, 4), Simon sei im achten Jahre seiner Regierung umgekommen, deren Anfang (Antiq. XIII, 6, 7) in's 170. Jahr Seleuc. verlegt ist. Dies gibt, das Anfangsjahr mitgerechnet, abermals 177. Die Olympiade 162 ist somit ein Irrtum, und ist 161 zu lesen, und

bleibt als Todesjahr Simons das Jahr 177 und als Sabbathjahr 178, das 4[te] nach 150.

3. Das dritte geschichtliche Sabbathjahr ist das Jahr der Belagerung und Eroberung Jerusalems durch Herodes. Josephus sagt (Antiq. XIV, 16, 4) zur Zeitbestimmung dieses Ereignisses: Dieser Unfall traf Jerusalem unter dem Consulat von Marcus Agrippa und Caninius Gallus, während der 185. Olympiade, im dritten Monate, am Versöhnungsfeste, als Wiederholung des Schicksals, welches die Juden durch Pompejus erlitten, Tag für Tag, nach Verlauf von 27 Jahren. (*Τοῦτο τὸ πάθος συνέβη τῇ Ἱεροσολυμιτῶν πόλει, ὑπατεύοντος ἐν Ῥώμῃ Μάρκου Ἀγρίππα καὶ Κανινίου Γάλλου, ἐπὶ τῆς πέμπτης, καὶ ὀγδοηκοστῆς καὶ ἑκατοστῆς Ὀλυμπιάδος, τῷ τρίτῳ μηνί, τῇ ἑορτῇ τῆς νηστείας, ὥσπερ ἐκ περιτροπῆς τῆς γενομένης ἐπὶ Πομπηΐου τοῖς Ἰουδαίοις συμφορᾶς. καὶ γὰρ ὑπ' ἐκείνου τῇ αὐτῇ ἑάλωσαν ἡμέρᾳ, μετὰ ἔτη εἰκοσικαιεπτά.*) Dazu kommt noch die Meldung, daß die Belagerten Mangel litten, weil es ein Sabbathjahr war, *τὸ γὰρ ἑβδοματικὸν ἐνιαυτὸν συνέβη κατὰ ταυτὸν εἶναι* (Antiq. XIV, 16, 2 und XVII, 2). Halten wir uns vorderhand an die letzteren Angaben. Nach Antiq. XIV, 1, 3 eroberte Pompejus Jerusalem unter dem Consulate C. Antonius und Marcus Tullius Cicero, das ist ohne Widerrede das Jahr Roms 191, d. i. 63 v. Chr.; 27 Jahre später ist 691 + 27 = 718 R.; 63 — 27 = 36 v. Chr. Zählen wir zu dem oben als Sabbathjahr erkannten Jahr 150. Seleuc. oder Tischri 163/162 v. Chr. 18 Jahrwochen, oder 126 Jahre, so ergibt sich 163/162 — 126 = 37/36; mit andern Worten, das Jahr Tischri oder October 37 bis October 36 ist ein Sabbathjahr. Die andern chronologischen Angaben des Josephus werden weiter unten beurtheilt werden. Bestimmen wir vorerst den Tag der Eroberung Jerusalems durch Herodes. Den Tag der zweimaligen Eroberung nennt Josephus *ἡ ἑορτὴ τῆς νηστείας*, das ist das Versöhnungsfest. Wieseler u. a. sind aber der Meinung, es sei nicht das große Versöhnungsfest gemeint, sondern ein für die zwei Tag für Tag sich wiederholenden Unglücksfälle besonders bestimmter Fasttag, indem *τῷ τρίτῳ μηνὶ* sich nicht auf die Dauer

der Belagerung beziehe, sondern den 3. Monat vom Nisan aus bedeute, die den Monat Sivan (Juni). Jedoch beweist eine nähere Prüfung des Berichtes des Josephus, daß diese Ansicht unbegründet ist [1]). Antiq. XIV, 15, 14 lesen wir, daß Herodes am Ende des Winters, λήξαντος δὲ τοῦ χειμῶνος, mit seinem Heere in die Nähe von Jerusalem zog und dort sein Lager aufschlug; darauf lagerte er vor den Mauern, in der Absicht, die Belagerung zu vollführen, προσβαλεῖν διεγνωκὼς (also vorderhand zur bloßen Blokade), und begab sich dann nach Samaria, die Marianne zu ehelichen. Nach der Hochzeit (XIV, 16, 1) begann er die eigentliche Belagerung; es war aber Sommer, θέρος τε γὰρ ἦν, als man die Belagerungswerke zurichtete (XIV, 16, 2). Also der Anfang der Belagerung geschah im Sommer, während Sivan, in dem sie, der Hypothese nach, endigte, noch ein Frühlingsmonat ist! Die im Sommer anhebende Belagerung währte drei Monate (die Blokade mitgerechnet, 5 Monate; Bell. 1, 8, 1). Durch Störung des Passah hätte Herodes alle Juden beleidigt; er begann somit die Blokade nach Passah, etwa anfangs Mai; zwei Monate später, anfangs Juli, begann die Belagerung, welche drei Monate währte, also bis Anfang October, oder bis zu dem Versöhnungsfeste. Wenn die Aussage bei Josephus Wahrheit ist, daß die Juden während der Belagerung Mangel litten des Sabbathjahres wegen, so kann die Belagerung nur im Jahr 36 v. Chr. stattgehabt haben, und nicht im Jahr 37; denn in diesem letzteren Jahre fieng das Sabbathjahr erst im October an, konnte also nicht im vorhergehenden Sommer Mangel verursachen, da im Frühjahr Ernte war. Josephus sagt ja nicht, daß in jenem Sommer das Sabbathjahr bevorstand, sondern daß es schon da war, συνέβη κατὰ ταυτὸν εἶναι. Ob die anderen chronologischen Sätze des Josephus hiemit in Einklang zu bringen seien oder nicht, soll weiter unten besprochen werden. Hier genüge, zu erklären, daß aus dem obwaltenden Sabbathjahre folgt, daß Jerusalem im October 36 v. Chr. durch Herodes erobert wurde.

---

[1]) Der Beweis, daß ἑορτὴ τῆς νηστείας das Versöhnungsfest sei, findet sich eingehend in meiner Chronologisch-geographischen Einleitung in das Leben J. Ch., S. 18 ff.

4. Das vierte geschichtliche Sabbathjahr ist das Jahr der Eroberung Jerusalems durch Titus. Das Sabbathjahr 150 Seleuc. oder 163/162 v. Chr. ist das Jahr Roms October 591 bis October 592; zählen wir 33 Jahrwochen hinzu, so haben wir 33 $\times 7 = 231 + 591 = 822$; also war October 822 bis October 823 R. oder October 69 bis October 70 n. Chr. ein Sabbathjahr. Der Tempel wurde am 10. Lous (Ab), dem 11. Monat des Tischrijahres, zerstört, also am Ende des Sabbathjahres, 70 n. Chr. Josephus schweigt darüber, aber die jüdische Tradition spricht es aus. In Seder Olam Rabba XXX und andern talmudischen Stellen sagt R. Jose: „Gleich wie der erste Tempel zerstört wurde am Ende des Sabbath und am Ende des Sabbathjahres — — ebenso war es mit dem zweiten Tempel." [1]) Die Worte, welche hier „am Ende des Sabbathjahres" übersetzt sind, lauten במוצאי ש. Einige übersetzen sie durch: „am Tag nach dem Sabbath" — „im Jahr nach dem Sabbath". Jedoch bedeutet das Wort 4 Mos. 33, 2 „Ausgang"; kann also auch hier Ausgang, Ende des Sabbathjahres bedeuten. Wenn obiges Mozaë Schbiith hier wirklich „das Jahr nach dem Sabbathjahr" bedeutete, so wäre nicht 69/70, sondern 68/69 das Sabbathjahr gewesen; dann müßten alle obigen Sabbathjahre um ein Jahr früher gesetzt werden, was besonders mit Nr. 2 unmöglich ist.

Das oben besprochene dritte geschichtliche Sabbathjahr, das Jahr der Eroberung Jerusalems durch Herodes, ist als das Jahr 36 bestimmt worden, auf die Angabe des Josephus hin, die Thatsache sei 27 nach der Einnahme der Stadt durch Pompejus und in einem Sabbathjahre geschehen. Aber es sind diese nicht die einzigen chronologischen Angaben. Das angegebene Consulat M. Agrippa und Canin. Gallus ist nicht das 27ste sondern das 26ste nach demjenigen von Antonius und Cicero, und führt nicht in das Jahr 36, sondern 37. Die angegebene 185. Olympiade reicht streng genommen vom Juli 40 bis Juli 36, und October 36 gehört in

1) Den Text und weitere Ausführung siehe meine „Einleitung", S. 22.

die 186. Olympiade; also auch hier ist eher an 37 als an 36 zu denken, es sei denn, was wahrscheinlich, daß Josephus die Olympiade mit Tischri beginnt; dann ist auch 36 möglich. Dann sagt Josephus (Antiq. XIV, 15, 14), das Jahr der Eroberung sei das dritte gewesen nach der Ernennung des Herodes durch den Senat, welche in den letzten Tagen des Jahres 40 oder in den ersten Tagen von 39 geschah; 3 Jahre nachher wäre 37 und nicht 36. Wir haben also zwei Angaben, welche bestimmt auf das Jahr 36, und zwei andere, die ebenso bestimmt auf 37 weisen; hier läßt sich nichts ausgleichen, wir müssen wählen. Gewöhnlich nimmt man als Entscheidungsgrund das Consulat an und optirt für 37. Da, wo Josephus eine Thatsache erzählt, welche ein Stück römischer Geschichte ist, das er einem römischen Autoren entnehmen konnte, und somit die Zeitbestimmung durch das Consulat vorfand, da ist dieses Consulat bindend. So verhält es sich mit der Eroberung Jerusalems durch Pompejus. Anders verhält es sich mit Thatsachen rein jüdischer Natur; hier sind Consulat und Olympiade nicht durch die Quellen gegeben, sondern durch Josephus berechnet. Die Geschichte des Handels des Herodes mit seinem Volke fand gewiß Josephus in keinem römischen Geschichtswerke, und noch weniger eine Zeitbestimmung. Es muß doch einleuchten, daß die echt jüdische chronologische Angabe des auf die Begebenheiten einwirkenden Sabbathjahres und die 27 Jahre das Ursprüngliche sind, das Josephus nicht erfinden konnte, sondern in nationalen Quellen und dem Volksbewußtsein vorfand. Diese dem Juden höchst wichtige Thatsache sollte nun in den Synchronismus der Weltgeschichte eingereiht werden; dazu berechnete Josephus das Consulat und beging den Fehler, das Consulat des Jahres der Eroberung des Pompejus mitzuzählen, so daß er nicht auf das 27ste, das er suchte, sondern auf das 26ste fiel; somit traf er auch die falsche Olympiade; dadurch auch kommt eine Reihe falscher Zeitbestimmungen in Herodes' Geschichte, z. B. die Aussage, Herodes habe 3 Jahre nach seiner Ernennung durch den Senat Jerusalem erobert, während es nahezu 4 Jahre waren. Antiq. XV, 11, 1 sagt Josephus, Herodes habe den Bau des Tempels in seinem 18. Regierungsjahr begonnen; de Bello I, 21, 1 steht: im 15. Jahr. Der An-

fang des Tempelbaues aber geschah im Jahre 20 v. Chr. Nun ist das Einfachste und Natürlichste, anzunehmen, das eine Mal rechne Josephus von der Eroberung Jerusalems aus, das andere Mal von der Ernennung durch den Senat. Von Ende 40 oder Anfang 39 bis Anfang 20 sind 19 Jahre, und von Ende 36 bis Anfang 20 sind 15 Jahre. Diejenigen aber, welche 37 v. Chr. als das Jahr der Eroberung nehmen, müssen die Zahl 15 ganz verwerfen und annehmen, Joseph habe sich um 3 Jahre geirrt!

Wenn ich daher in meiner „Chronologisch-geographischen Einleitung in das Leben Jesu Christi", S. 15 ff. das Jahr 718 R., 36 v. Chr. [1]), als das Jahr der Eroberung Jerusalems durch Herodes setzte, so geschah es aus triftigen Gründen, und doch bin ich gerade in dieser Beziehung heftig angegriffen worden. Für das Jahr 37, des Consulats wegen, stehen ein: Rösch, in der Beurtheilung meines Buches in den Stud. u. Krit. 1870, S. 357 ff.; Sevin, „Chronologie des Lebens Jesu", welcher Röschs Kritik verwerthet, und Schürer, „Neutestamentliche Zeitgeschichte", welcher zum Schlusse kommt, ein beträchtlicher Theil meiner chronologischen Ansätze sei verfehlt. Der billige Leser fälle darüber sein Urtheil.

Obgleich die Geschichte ausdrücklich nur von den besprochenen vier Sabbathjahren Nachricht gibt, so läßt sich der Einfluß dieses Institutes auch sonst noch in der Geschichte der Juden verspüren. Das Jahr des Census des Quirinius, 617 n. Chr., war ein Sabbathjahr. Ein solches Zusammentreffen darf nicht als Zufall angesehen werden; der Weisheit der römischen Regierung ist zuzumuthen, daß sie die zeitraubende Operation des Census in Judäa auf Sabbathjahre verlegte. Es ist bekannt, daß Tertullian öfters auf den Census sich beruft, zum Beweise, daß Maria davidischen Geschlechtes war: Atquin hinc magis Christum intelligere debes ex David deputatum carnali genere, ob Mariae virginis censum (adv. Marcion. III, 20). Eundem ex genere David secundum Mariae Censum (ibid. IV, 1). Fuit autem de patria Bethlehem et de domo David, sicut apud Romanos in censu

[1]) Daß dort S. 21 unten 39 v. Chr. ein Druckfehler sei und 36 zu setzen, beweist die richtige Zahl 718 R.

descripta est Maria, ex qua nascitur Christus (adv. Judaeos IX). De Censu denique Augusti, quem testem fidelissimum dominicae nativitatis romana Archiva custodiunt (adv. Marc. IV, 7). Sed et Census constat actos sub Augusto nunc in Judaeum (? sic) per Sentium Saturninum, apud quos genus ejus inquirere potuissent (ibid. IV, 19). Wenn Tertullian den Census nicht nach der gewöhnlichen Interpretation von Luk. 2, 2 dem Quirinius, sondern dem Saturnin zuschreibt, so läßt sich diese Thatsache wohl anders nicht erklären, als daß er die Censusacten eingesehen und sich überzeugt hat, daß Jesus nicht während des quirinischen, sondern saturninischen Census geboren ward. Sentius Saturninus aber war Praeses Syriae von 9 bis 6 v. Chr., und das Jahr 9/8 v. Chr. war ein Sabbathjahr!

Gegen diese Darstellung der Sabbathjahre läßt sich wol nichts einwenden, so lange zugegeben wird, daß das 150. Jahr Seleuc. (1 Makk. 6, 20) Tischri 312 zur Epoche habe.

Diese Voraussetzung aber bestreitet Wieseler in seinen Schriften über die Chronologie und insbesondere in seinen „Beiträgen zur neutestamentlichen Zeitgeschichte", in Stud. u. Krit. 1875. III. S. 516 ff. Nach ihm hat die Zeitrechnung des zweiten Makkabäerbuches zur Epoche Tischri 312, das erste Makkabäerbuch aber den 1. Thebet, oder Januar dieses Jahres; so daß die gleichnamigen Jahre von 1 und 2 Makk. nur die Monate Tischri, Marcheswan und Chislev gemeinschaftlich haben, sonst aber durchweg 1 Makk. ein späteres Datum hat. So wahrscheinlich aber der verehrte Verfasser seine Hypothese darzustellen weiß, so scheitert sie nichtsdestoweniger am Jahr 151 Seleuc. (1 Makk. 7, 1 und 2 Makk. 14, 4). Wir könnten mit dem Verfasser darüber rechten, daß 2 Makk. 14, 1 noch in das Jahr 150 gehöre: doch ist dieses ohne Bedeutung. Setzen wir voraus, wie Wieseler will, die Epoche der Jahre von 1 Makk. sei 1. Thebet; setzen wir sogar voraus, Demetrius sei schon im Januar des Jahres 151 nach Antiochien gekommen, so wird es dennoch rein unmöglich sein, alles 1 Makk. 7, 1—39 Berichtete in dem kurzen Zeitraum vom 1. Thebet bis zum 13. Adar, das ist in 43 Tagen oder, wenn sogar ein Veadar vorauszusetzen wäre, in 72 Tagen unterzubringen: Reise des Alcy-

mus nach Antiochien, Zug des Bacchides vor Jerusalem und Rückkehr, Ankunft des Nikanor und Schlacht am 13. Adar 151[1]) (denn das Jahr 152 wird nur erst 9, 3 genannt). Für alle diese Thatsachen bleibt nur Raum, wenn das Jahr 151 mit Tischri seinen Anfang nahm. Es wird also wol nichts übrig bleiben, als der Chronologie von 1 Makk. den Vorzug zu geben und somit die Sabbathjahre zu bestimmen, wie wir oben thun. Wieseler scheint uns ein zu großes Gewicht auf die Angabe des Talmud zu legen, welcher behauptet, der Tempel sei ein Jahr nach dem Sabbathjahr zerstört worden. Daß מוצאי in diesem Sinne gebraucht wird, ist sicher; daß der Ausdruck nur in diesem Sinne gebraucht werde, müßte noch bewiesen werden. Jedoch sei es, daß der Talmud wirklich sagen wolle: der Tempel sei an einem Sonntage und im ersten Jahr einer neuen Jahrwoche zerstört worden, so bleibt immer die Glaubwürdigkeit der Aussage kritisch zu prüfen. Nun muß zugegeben werden, daß die Angabe unwahr sei, der erste und der zweite Tempel sei am 9. Ab zerstört. Ist aber diese Angabe falsch, so ist die andere zweifelhaft und läßt sich auf dieselbe nicht ein chronologisches System bauen, wodurch anderweitige sichere Zeitbestimmungen umgestoßen werden. Es bleibt also 150 Seleuc. = Tischri 163/164 v. Chr. ein Sabbathjahr.

---

1) Das Datum des 13. Adar 1 Makk. 7, 43 zeugt noch aus einem andern Grunde gegen Wieseler. Es ist oben bemerkt, daß nach ihm das gleichnamige Jahr der Makkabäerbücher nur die Monate Tischri, Marcheswan und Chislev gemeinschaftlich hat. Der Monat Adar des Jahres 151 von 1 Makk. müßte in 2 Makk. in das Jahr 150 gehören. Da aber beide Bücher 151 haben, so folgt, daß Wieselers Annahme einer verschiedenen Epoche nicht haltbar ist.

Recensionen.

1.

Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart von **Friedrich Albert Lange.** 2. Aufl. Bd. I: XIV u. 343 SS. Bd. II: XIV u. 573 SS. Iserlohn, Bädeker, 1873 u. 1875.

Der Materialismus beschäftigt sich gegenwärtig so eifrig auch mit der religiösen Frage, und zwar keineswegs bloß im Sinne der Verneinung, daß es als Aufgabe einer theologischen Zeitschrift erscheint, auch einmal über die Stellung zu Religion und Christentum Bericht zu erstatten, welche diejenigen Anhänger des Materialismus einnehmen, die bereit sind, der Religion eine bleibende Stelle in der Menschheit einzuräumen. Lange's Geschichte des Materialismus ist wol dasjenige Werk, an welches ein solcher Bericht am sachgemäßesten anknüpft. Es ist mit Geist und Wärme, mit gründlicher Kenntnis und philosophischer Schulung geschrieben und bewegt sich, einige Burschikositäten da, wo der Verfasser besonders warm wird, abgerechnet, in durchaus edler, Achtung und Beachtung gebietender Haltung.

Unter der Form einer „Geschichte" des Materialismus verfolgt das Werk eine sehr bestimmte, über den Zweck einer bloß geschichtlichen Darstellung weit hinausgehende principielle Tendenz, die Tendenz, nachzuweisen, daß einerseits der Materialismus das

einzige berechtigte Princip des Forschens in der Welt der Wirklichkeiten sei, daß anderseits aber auch das Ideale im Menschen mit ebenso viel Recht Befriedigung verlange, wie der Trieb, die Welt des Wirklichen zu erkennen, und daß diese idealen Triebe ihre Befriedigung finden durch die Schöpfungen der philosophischen Speculation, der Kunst und der Religion, sofern diese dem Menschen ein Bild der an und für sich transcendenten und unerkennbaren Wahrheit in der Form der Dichtung darbieten. Indem der Verfasser diesen Standpunkt, den er einnimmt, als einen solchen hinstellt, der durch die geschichtliche Entwicklung des Materialismus sich ganz von selbst ergebe, so gewinnt er für denselben das ganze Gewicht einer historischen, durch Jahrtausende hindurch sich aufbauenden und verstärkenden Unterlage. Er selbst ist im vergangenen Jahre nach kaum vollendeter zweiter Auflage seines Werkes durch den Tod von seiner Arbeit abgerufen worden, und es wird sich nun fragen, ob seine Gedanken Jünger finden, welche an ihnen anknüpfen und weiter bauen. Wir zweifeln keinen Augenblick daran; sie werden in den Reihen der Materialisten und philosophischen Skeptiker stets die beachtenswertheste Gruppe bilden. Aber auch daran zweifeln wir nicht, daß in diesen Reihen die Zahl derer größer sein und mehr Echo finden wird, welche zu der Religion und dem Christentum eine radicalere Stellung einnehmen, und noch weniger daran, daß die Religion eine festere Basis hat als diejenige ist, welche Lange ihr zuweist.

Die Lectüre des Werks wird zum geistigen Genuß nicht nur durch die Fülle und Anziehungskraft des reichen nuturwissenschaftlichen, culturgeschichtlichen und philosophischen Stoffs, den der Verfasser in stets geistvoller und anregender Weise beherrscht und seinen Ideen dienstbar macht, sondern auch durch die Uebersichtlichkeit seiner Anlage. Es zerlegt die Geschichte des Materialismus in zwei Hälften, deren Wendepunkt durch Kant gebildet wird. So gibt uns das erste Buch die Geschichte des Materialismus bis auf Kant, das zweite die Geschichte des Materialismus seit Kant.

Das erste Buch zerfällt in vier Abschnitte. Der erste behandelt die Geschichte des Materialismus im Altertum. Der theoretische Materialismus eines Demokrit, Empedokles, der

ethische eines Aristipp, die Weiterbildung des theoretischen Materialismus durch Epikur und Lucrez bilden die Höhenpunkte der Darstellung; dazwischen hinein erhält die idealistische Reaction gegen den Materialismus durch Sokrates, Plato und Aristoteles eine lichtvolle Schilderung. Der zweite Abschnitt trägt die Ueberschrift: die Uebergangszeit, und umfaßt das ganze Mittelalter und den Beginn der Neuzeit bis zu Giordano Bruno, Baco von Verulam und Descartes. Zuerst redet er von der Stellung der monotheistischen Religionen zum Materialismus, von denen Judentum und Christentum sich in schroffen Gegensatz zum Materialismus stellen, während ihm der Mohammedanismus sowol durch seine bald abstract formalistische, bald naturalistische Philosophie (man denke an Averroes) als durch seine mathematischen und naturwissenschaftlichen Forschungen günstiger war. Sodann führt er uns die Scholastik vor, welche, beherrscht von den aristotelischen Begriffen über das Verhältnis von Stoff und Form, zur Würdigung einer materialistischen Betrachtungsweise der Dinge unfähig blieb, im Nominalismus aber wenigstens einem Empirismus vorarbeitete. Endlich schildert er die Wiederkehr materialistischer Anschauungen mit der Regeneration der Wissenschaften. Der dritte Abschnitt führt uns den Materialismus des 17. Jahrhunderts vor Augen. Gassendi, Hobbes, Boyle, Newton, dessen Methode und Forschungsresultate bei einer Geschichte des Materialismus nicht übergangen werden können, so diametral er in seinen Ueberzeugungen dem Materialismus entgegensteht, Locke und Toland werden uns vorgeführt. Der vierte Abschnitt, welcher den Materialismus des 18. Jahrhunderts schildert, ist der Natur der Sache nach besonders eingehend behandelt. England und namentlich Frankreich waren damals der classische Boden des Materialismus. Wir dürfen nur an Hartley, Priestley, Pierre Bayle, Diderot, Robinet, de la Mettrie, Baron v. Holbachs System der Natur, Cabanis und die ganze literarische Bewegung erinnern, welche der französischen Revolution vorangieng. Der Abschnitt schließt mit einer Geschichte der Reaction gegen den Materialismus in Deutschland und führt uns die Philosophie eines Leibniz, Wolf und

den deutschen Spinozismus vor, welch letzterer Gelegenheit gibt, auch Goethe und seine Bedeutung für die Wissenschaft in das geschichtliche Referat hereinzuziehen.

Auf das eigentliche Gebiet der Fragen, welche die Gegenwart in Bewegung setzen, führt uns das zweite Buch, welches die Geschichte des Materialismus seit Kant enthält. Vier Abschnitte behandeln zuerst die neuere Philosophie, von Hume und Kant eingeleitet und auf materialistischen Bahnen von Feuerbach, Max Stirner, Büchner, Moleschott und Czolbe weitergeführt, sodann die Naturwissenschaften, und zwar diese wiederum in zwei Abschnitten, zuerst nach ihren allgemeineren Problemen: der Postulirung materialistischer Principien für die exacte Forschung überhaupt, für die Untersuchung des Verhältnisses von Kraft und Stoff, für die naturwissenschaftliche Kosmogonie und für die Erklärung der Entstehung der Arten; sodann nach ihren anthropologischen Problemen: der Stellung des Menschen zur Thierwelt, dem Verhältnis von Gehirn und Seele, der naturwissenschaftlichen Psychologie der Sinnesorgane. Der letzte Abschnitt behandelt den ethischen Materialismus und die Religion und schildert schließlich in beredten Worten die Stellung, welche der Verfasser selbst zur religiösen Frage einnimmt.

Es liegt außerhalb der Aufgaben einer theologischen Zeitschrift, die reichhaltigen Ausführungen über all' die philosophischen, naturwissenschaftlichen, socialen und ethischen Fragen, die hier in Betracht kommen, in Zustimmung oder Abwehr zu reproduciren, so nahe auch die Versuchung zu beidem läge. [1]) Wir werden uns begnügen müssen, auf den ganzen Standpunkt des Verfassers hinzuweisen und nur die Stellung, die er der Religion einräumt, etwas ausführlicher zu besprechen.

Da ist es nun schon in dem geschichtlichen Ueberblick, den uns das erste Buch gibt, charakteristisch, mit welcher Vorliebe er in den

[1]) In einer selbständigen Schrift, die seit dem Niederschreiben des obigen Referates entstanden ist, hatte ich Anlaß, auf solche weitere Probleme und die Lösungsversuche Lange's einzugehen. Sie führt den Titel: „Die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral" (Stuttgart, Paul Moser, 1876).

Koryphäen des Materialismus, einem Demokrit, Empedokles, Epikur und Lucrez die eigentlichen Förderer wissenschaftlichen Forschens und Wissens nachzuweisen sucht, dagegen in den philosophischen Vertretern einer idealen Weltanschauung, einem Plato und Aristoteles, zwar die wohlberechtigten Verteidiger des idealen Zugs in der Menschheit anerkennt, ihrem wissenschaftlichen Einfluß aber mehr Hemmung als Förderung des Forschens und Wissens zuschreibt. Indem ihre Methode der Speculation durch alle folgenden Jahrhunderte hindurch den Anspruch auf metaphysische Wahrheit erhoben habe, so habe sie nur der speculativen Dichtung das Uebergewicht über die Erforschung des Wirklichen verschafft. Es ist ein charakteristisches Zeichen der Zeit, daß gerade dieser Versuch, in der Werthschätzung der Männer der Wissenschaft einen Demokrit und Lucrez an die Stelle eines Plato und Aristoteles zu setzen, in manchen tonangebenden Geistern der Gegenwart starken Widerhall findet. Tyndall z. B., der sich überhaupt „Lange's Geschichte des Materialismus nach Buchstaben und Geist gleich sehr verpflichtet" fühlt, stimmt in dem bekannten Vortrag, den er auf der Versammlung der British Association zu Belfast im Jahre 1874 über den Materialismus in England hielt, dieser Werthgruppirung der genannten Philosophen vollständig bei. Wenn dieses Streben keine andere Absicht und keinen anderen Erfolg hat als den, das empirische Forschen von den Hemmungen aller und jeder alter und neuer Schultheorie zu befreien, so können wir es als den wohlberechtigten, wenn auch einseitigen Ausdruck für die nothwendige Gegenströmung gegen die Gelüste einseitig speculativer oder mystischer Weltconstructionen und als Ausdruck für den überall, auch auf philosophischem Gebiet heilsamen Grundsatz audiatur et altera pars nur willkommen heißen. Sollte es aber dahin führen, daß diejenige philosophische Gedankenströmung, die von den Namen eines Plato oder Aristoteles ihre Signatur hat, allgemein und bleibend von der Gedankenströmung, die von einem Demokrit ihren Anfang nimmt, verdrängt oder auch nur verdunkelt würde, so wäre uns das ein bedenkliches und betrübendes Zeichen von der Abnahme des idealen Zugs in den Stimmführern der Wissenschaft.

Entscheidend für die Kennzeichnung der Stellung, die Lange zu den letzten und höchsten Problemen der Wissenschaft und der Religion einnimmt, ist sein zweites Buch. In diesem geht er zunächst ganz in den Spuren Kants. Indem er nun aber Kants Analyse der Erkenntnistheorie bis in ihre letzten Consequenzen weiterzuführen sucht, so stößt er überall auf das Ding an sich als auf eine nicht nur jenseits aller Erfahrung, sondern auch jenseits aller Möglichkeit der Erfahrung liegende intelligible Welt, zu der er nirgends eine Brücke mehr findet, weder in den Kant'schen Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, noch im kategorischen Imperativ und der Welt des sittlichen Wollens, noch überhaupt in irgend einer Idee. Alles, sowol die empirische Welt als die Welt der Ideen, löst sich ihm in eine Welt der Erscheinungen auf, und der Mittelpunkt und Ausgangspunkt dieser Erscheinungen ist ihm die menschliche Organisation. Auf diese führt er alle Formen nicht nur der Anschauung, sondern auch des Denkens, auch das Causalitätsgesetz (Bd. II, S. 45), auch das Leben in den Ideen zurück. Aber diese Organe, mit denen wir wahrnehmen, denken wollen, Ideen haben, seien selbst nur Erscheinung und geben uns keine andere Basis der Gewißheit als die, daß wir so wahrnehmen, denken, wollen, Ideen haben &c., das Ding an sich bleibe uns ewig verborgen und sei und bleibe nichts anderes als ein Grenzbegriff unseres Wissens.

Eben damit sind wir aber auch mit unserem Wissen ganz und ausschließlich auf die Welt der Erscheinungen angewiesen. Die Welt der Dinge an sich, die intelligible Welt bleibt für uns in aller und jeder Beziehung ein transcendentes Ideal, dem wir uns nur auf dem Weg der Sehnsucht und in der Form der Dichtung nahen können. Unserem Erkennen und Wissen aber bleibt nur die Welt der Erscheinungen, die „Wirklichkeit“, übrig, und diese vermögen wir nach keiner anderen Methode zu erkennen als nach der des Materialismus oder, concret ausgedrückt, unter den Voraussetzungen der Atomentheorie und der mechanischen Weltanschauung. Zwar findet auch dieses Erkennen nicht bloß an dem Grenzbegriff des Dings an sich, sondern schon innerhalb der Welt des Wirklichen seine Schranken: die Art, wie der äußere Vorgang der

Nervenimpulse zugleich ein Inneres ist für das denkende Subject, bleibt uns unerklärlich (Bd. II, S. 375); das Räthsel, wie aus der Vielheit der Atombewegungen die Einheit des psychischen Bildes entsteht, bleibt unlösbar (Bd. II, S. 418). Allein je wissenschaftlicher man die Erscheinungen des psychischen und des physischen Lebens verfolge, desto klarer stelle sich heraus, daß auch das psychische Leben seine physische Grundlage habe. So führen alle Untersuchungen über das Gehirn zu der Ueberzeugung, daß das Elementare in den psychischen Functionen nichts anderes sein könne als das physiologisch Elementare (Bd. II, S. 369). So seien unsere Sinnesorgane Abstractionsapparate, die uns nur ein einseitiges Bild der Wahrheit geben: hieraus sei zu schließen, daß es sich mit unserer Abstraction im Denken vermuthlich ebenso verhalte (Bd. II, S. 422). Es bleibe daher dennoch der Materialismus und die mechanische Weltanschauung das einzige fruchtbare methodologische Princip für unser Forschen und Wissen, wie denn Lange (Bd. II, S. 313) es nur noch als eine Frage der Zeit anzusehen scheint, daß man auch die Weltgeschichte als einen Theil der Naturgeschichte behandelt.

So steht denn Lange ganz und gar auf dem Standpunkt eines in sich abgerundeten, systematischen und systematisirenden Empirismus, eines Empirismus, zu Folge dessen er sich den letzten Gründen der Dinge gegenüber in der Theorie als Skeptiker, in der Praxis als poesiebedürftiger Idealist verhält und nicht nur den factischen Ausgangspunkt, sondern auch den vollgenügenden oder doch einzig möglichen theoretischen Erklärungsgrund für alles menschliche Forschen wie für alles menschliche Wollen und Thun, Sehnen und Dichten in der menschlichen Organisation gefunden hat.

Dieser Standpunkt führt ihn nun vor allem zur Anerkennung einer materialistischen Ethik. Denn aus der rein materialistischen Auffassung des Menschen, aus der reinen Analyse seiner Organisation leitet er als Princip des Handelns nicht nur den allerdings unvermeidlichen Egoismus ab, sondern auch sein großes Correctiv, die Sympathie. Daß er damit auf ein absolut normatives sittliches Princip verzichten muß, vielmehr die Principien des sittlichen Handelns der Unruhe des Balancirens zwischen

jenen zwei correlaten Grundsätzen überliefert, muß er zugeben. Allein darin, daß er im Princip der Sympathie das tiefere und consequentere Princip sieht, auf welches der theoretische Materialismus führe, glaubt er das genügende Schutzmittel gegen das Ueberwiegen des Egoismus gefunden zu haben. Abgesehen von dieser im Princip niederen und in der Praxis schwankenden Scala der Moral ist sein Kapitel über die Volkswirtschaft und die Dogmatik des Egoismus voll der feinsten und sittlich ernstesten Beobachtungen über die sociale Frage und den überhandnehmenden crassen praktischen Materialismus in der gegenwärtigen Aera des Erwerbs.

Derselbe Standpunkt führt ihn aber auch zur Anerkennung der Religion. Der ideale Trieb liegt ebenso gewiß in der menschlichen Organisation wie der realistische Erkenntnistrieb. Während der letztere seine Befriedigung in der materialistischen Erforschung der Welt und des Menschen nach den Principien der mechanischen Weltanschauung findet, findet der erstere seine Befriedigung in den dichtenden Schöpfungen der Religion, der philosophischen Speculation und der Kunst. Letztere, die Kunst, ist sich ihres idealen Charakters wol bewußt und läuft daher keine Gefahr, Dichtung und Wirklichkeit zu verwechseln. Anders sei es mit der Speculation und mit der Religion. Die philosophische Speculation werde nie aussterben und werde als dichtende Zusammenfassung alles dessen, was je in einem Zeitalter von geistigen Trieben schlummere, stets auch ihren Werth behalten; ihr Irrtum aber beginne stets da, wo sie ihre Dichtungen für Wahrheit und Wirklichkeit ausgebe. Aehnlich verhalte es sich mit der Religion. „So lange man den Kern der Religion suchte in gewissen Lehren über Gott, die menschliche Seele, die Schöpfung und ihre Ordnung, konnte es nicht fehlen, daß jede Kritik, welche damit begann, nach logischen Grundsätzen die Spreu vom Weizen zu sondern, zuletzt zur vollständigen Negation werden mußte. Man sichtete, bis nichts mehr übrig blieb. Erblickt man dagegen den Kern der Religion in der Erhebung der Gemüther über das Wirkliche und in der Erschaffung einer Heimat der Geister, so können die geläutertsten Formen noch wesentlich dieselben psychischen Processe hervorrufen, wie der Köhlerglaube der ungebildeten Menge, und man wird mit aller philosophischen Ver-

feinerung der Ideen niemals auf Null kommen" (Bd. II, S. 547). Ein unerreichtes Muster für diese echte Religiosität sei Schiller in seinen philosophischen Dichtungen, namentlich in seinem „Reich der Schatten". In gewissem Sinne sei hier alles heidnisch, und doch stehe er hier dem traditionellen Glaubensleben des Christentums näher, als die aufgeklärte Dogmatik, welche den Gottesbegriff willkürlich festhalte und die Erlösungslehre als irrationell fahren lasse. „Man gewöhne sich also, dem Princip der schaffenden Idee an sich und ohne Uebereinstimmung mit der historischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis, aber auch ohne Verfälschung derselben, einen höheren Werth beizulegen als bisher; man gewöhne sich, die Welt der Ideen als bildliche Stellvertretung der vollen Wahrheit für gleich unentbehrlich zu jedem menschlichen Fortschritt zu betrachten, wie die Erkenntnisse des Verstandes, indem man die größere oder geringere Bedeutung jeder Idee auf ethische und ästhetische Grundlagen zurückführt." (Bd. II, S. 548.)

Auf diese Weise vindicirt er der Religion ihre bleibende Stelle. Die Frage aber, ob auch das Christentum diesen bleibenden Werth behält oder von einer neuen Religionsform abgelöst werden wird, beantwortet er schwankend. Wenn eine neue Religionsform entstünde, sagt er, so müßte diese neue Form nicht durch bloße Negation und Kritik des Alten, sondern durch die Gewalt neuer Ideen und den Zauber ihrer genossenschaftlichen Grundsätze entstehen, durch eine weltentflammende ethische Idee und eine sociale Leistung, welche mächtig genug sei, die Massen um eine große Stufe emporzuheben (Bd. II, S. 556). Das aber steht ihm fest, daß das Christentum, wenn es Bestand haben soll, „auf die Verfälschung des Wirklichen durch den Mythus definitiv verzichten" (Bd. II, S. 546), allen Anspruch, die Wahrheit anders als in der Form der Dichtung und einer idealen Erhebung des Geistes über die Wirklichkeit zu haben, vollständig aufgeben müßte. Wie viel er auf diesem Standpunkt von dem Glaubensinhalt aller Religion und vor allem des Christentums über Bord werfen muß, geht schon aus der ganzen bisherigen Darstellung hervor. Daß er zu diesem mythischen Ballast der Religion sogar den Gottesbegriff rechnet, sehen wir in jenen oben erwähnten Worten über

Schiller und finden es auch in einer Auseinandersetzung, in die er sich mit dem jüngst verstorbenen Reformtheologen Heinrich Lang einläßt, bestätigt. Anderseits erfordert es aber auch die Gerechtigkeit gegen den Verfasser und seinen Standpunkt, hervorzuheben, daß er dagegen Anderes, was die Reformtheologie preisgibt, und was zum Centralen des christlichen Glaubens gehört, unangetastet läßt und selbst verteidigt, so den Gedanken einer Erlösung und eines stellvertretenden Opfertodes. Wir erinnern an eben jene Stelle über Schiller und citiren eine zweite aus seiner Auseinandersetzung mit Heinrich Lang (Bd. II, S. 502): „Wenn gefragt wird, warum die protestantische Welt sich mehr und mehr von der Orthodoxie abwendet, und wenn die Antwort im Einflusse der Entdeckungen der Wissenschaft gefunden wird, so müssen wir dagegen bemerken, daß diese Entdeckungen gerade in den schärfsten Conflict treten zu dem, was die Reformtheologen aus dem Inventar des Christentums noch beibehalten wollen, während sie zu anderen Lehren, wie z. B. zu derjenigen vom stellvertetenden Opfertode des Gottessohnes, sich weit indifferenter verhalten.“ So erwähnt er auch aus einem Gespräch mit Ueberweg [1]), dem er in ermüdend breiter Darstellung seiner hieher bezüglichen, jeden Falls unvergohrenen Ideen ein Freundesdenkmal setzt: „Ich erinnere mich noch sehr genau, wie einmal die Rede davon war, daß man unsere besten Kirchenlieder in den neuen Cultus mit hinübernehmen müsse, wie etwa die Psalmen in den

---

[1]) Ueberweg ist dem philosophischen Publicum bisher nur durch seine verdienstlichen Werke über Logik und über Geschichte der Philosophie bekannt und stand ursprünglich auf einem theistischen und teleologischen Standpunkt. Er hat aber ähnlich wie Strauß innerliche Wandlungen durchgemacht, die ihn schließlich zum ausgeprägten Materialismus und bis zu sehr bitteren Worten über die Religion und Moral des Christentums, sowie über die Person seines Stifters führten. Ehe er zu diesem letzten Stadium seines Wandlungsprocesses auch durch literarische Veröffentlichungen sich bekannte, wurde er vom Tode überrascht; er hat dasselbe aber in Gesprächen und Correspondenzen mit seinen Freunden Czolbe und Lange ausführlich dargelegt, und Lange zieht nun sein materialistisches System aus der Verborgenheit einer Privatcorrespondenz hervor und übergibt es dem Publicum.

christlichen Cultus. Ueberweg fragte mich, was ich denn etwa für ein Lied aus dem protestantischen Liederbuche nehmen möchte, und ich antwortete, im vollen Bewußtsein unserer Differenz, gleich: ‚O Haupt voll Blut und Wunden'" (Bd. II, S. 528).

Wir registriren solche Aeußerungen gern, denn sie sind uns bedeutsame Zeugen von der unvertilgbaren Macht des Erlösungsbedürfnisses im menschlichen Herzen und von der Antwort, die diesem Bedürfnisse von Christi Kreuz aus zu Theil wird. Auch erkennen wir gerne an, daß dieses Entgegenkommen gegen die religiösen Bedürfnisse des Menschen, so unvollkommen auch das Entgegenkommen ist, und die Anerkennung eines solchen Bedürfnisses nicht bloß in den Herzen der Massen, sondern auch in denen der Gebildeten auf's wolthuendste absticht von der kalten Hand, mit welcher der vulgäre Materialismus die Religion antastet, und von dem kalten Herzen, mit welchem ein Büchner seine Rundreisen auf Befehdung des Gottesbegriffs macht. Allein die Religion wird sich mit einer solchen Verweisung in das Gebiet der Dichtung nimmermehr begnügen können und wird auch im Stande sein, ihre Ansprüche auf eine realere Stellung im Gebiet des menschlichen Lebens und auf eine solidere Grundlage ihrer Existenz zu begründen. Sie wird sie schon begründen können auf dem Boden von Lange's eigenem Standpunkt.

Gerade ein Standpunkt, welcher alle Thätigkeiten und alle geistigen Besitztümer des Menschen, die Erkenntnis des Wirklichen so gut wie die Erhebung zum Idealen auf die menschliche Organisation zurückführt, führt mit innerer Nothwendigkeit über sich selbst hinaus. Denn entweder ist er eine so reine Tautologie, daß er über den relativen Wahrheitsgehalt der empirischen Forschungen und der religiösen Ideen noch gar nichts aussagt und die Beantwortung der Frage nach dem Werth der Religion und nach der Wahrheit der Gegenstände ihres Glaubens ganz anderen Erkenntnisnormen überläßt als der Reduction derselben auf die menschliche Organisation. Oder aber ist dieser Standpunkt der Ausdruck für eine so absolute Skepsis, daß ihm die Wahrheit der empirischen Welt gerade so zweifelhaft sein muß wie die Wahrheit dessen, was uns die Religion als Wahrheit

bietet: und dann ist jedes Individuum in seinem Recht, welches das, was ihm die Religion bietet, dem, was es vor Augen sieht, nicht nur gleichstellt, sondern überordnet. Oder endlich soll jenes Ausgehen von der menschlichen Organisation ein bestimmtes metaphysisches Erkenntnisprincip ausdrücken. Dann aber hat die theoretische Erkenntnis des Empirischen und der ideale Aufschwung zu dem, was hinter der Welt der Erscheinungen als ihre letzte Ursache liegt, zunächst völlig gleiche Berechtigung: denn beides ist nur eine Befriedigung von Trieben, welche beide unserer Organisation wesentlich sind, und wir haben kein Recht, der einen Thätigkeit eine Erfassung der Wahrheit zuzusprechen, der anderen diese Erfassung der Wahrheit zu bestreiten, oder zwischen Wahrheit und Wirklichkeit zu scheiden und zu sagen, der Gegenstand der religiösen Ideen sei wahr aber nicht wirklich, sei nur ein Bild der Wahrheit. Dagegen haben wir auf diesem Standpunkt ein volles Recht, die Werthe des empirischen Forschens und des religiösen Glaubens gegen einander abzuwägen. Finden wir nun, daß dem Idealen, dem religiösen Glauben und seinem Inhalt ein höherer Werth zuzuschreiben ist als dem Empirischen, und finden wir zunächst bei Betrachtung unserer eigenen Organisation und Lebensthätigkeit, daß auch das Empirische, das Sinnliche und Materielle an uns demjenigen untergeordnet und dienstbar ist, was zum Ethischen und Idealen unseres Wesens gehört, so sind wir eben von jenem Standpunkt aus genöthigt, auch die Wahrheit des Idealen überhaupt höher zu stellen als die Wahrheit des Empirischen und die ganze empirische Welt nur als in den Diensten jener idealen Welt stehend anzusehen. Hiebei ist die Aufgabe für die Menschheit nicht ausgeschlossen, das, was in unserem Ergreifen der idealen Welt unvollkommen ist und die Existenzformen der empirischen Welt dichtend auf sie überträgt, kritisch zu läutern und dafür zu sorgen, daß beide Thätigkeiten, das Erkennen der empirischen Welt und das glaubensvolle Ergreifen dessen, was ihr zu Grund liegt, kurz gesagt, das glaubensvolle Ergreifen des lebendigen Gottes, gegenseitig an einander ihr Correctiv finden. Kommt nun vollends dazu, daß eine Religion wie die christliche dasjenige, was sie dem Menschen bietet, ihm gibt auf Grund geschichtlicher Thaten und

Thatsachen, daß sie somit mit ihren idealen Gütern auch in die geschichtlich empirische Wirklichkeit hereintritt, so werden zwar die Berichte über diese Thatsachen der Kritik des empirischen Forschens so gut unterworfen sein wie alles Geschichtliche; in so weit sie aber dieser Kritik Stand halten und sich bestätigen, in so weit bringen sie zu dem Gewicht der Wahrheitsüberzeugung, die uns ihr innerer Werth und ihre Fähigkeit zur Befriedigung unserer idealen und ethischen Bedürfnisse bringt, noch das ganze Gewicht der empirischen Wirklichkeit hinzu und wirken auf unser theoretisches, ideales und ethisches Bewußtsein zumal und harmonisch mit der ganzen Ueberzeugungskraft der ethischen und idealen Wahrheit plus der Ueberzeugungskraft der empirisch-historischen Thatsache.

Wie wenig ein Standpunkt, welcher der Religion nur den Werth der Dichtung verleiht, befähigt ist, auch nur das wirkliche religiöse Leben richtig zu erfassen und richtig wiederzugeben, zeigt Lange überall, und am meisten da, wo er sich bemüht, der Religion volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. So schildert er z. B. Bd. II, S. 495 die Tiefe, in der ein gläubiges Gemüth von der Macht der religiösen Idee so sehr ergriffen sei, daß ihm die gemeine Wirklichkeit der Dinge davor zurücktrete, und fährt dann fort: „Dem Namenchristen kannst du die Schrullen, die ihm aus dem Katechismusunterricht im Gedächtnis geblieben sind, mit der Logik aus dem Kopfe fegen, aber dem Gläubigen kannst du doch nicht den Werth seines inneren Lebens wegdisputiren. Und wenn du ihm hundertmal beweisest, daß das alles nur subjective Empfindungen seien, so läßt er dich mit Subject und Object zum Teufel fahren und spottet deiner naiven Versuche, die Mauern Zions, dessen hochragende Zinnen er leuchten sieht vom Glanz des Lammes und von der ewigen Herrlichkeit Gottes, mit dem Hauch deines sterblichen Mundes umzublasen.“ Welcher Gläubige wird in dieser Schilderung eine richtige Reproduction seiner religiösen Ueberzeugung und namentlich der Gedanken, mit welchen er einen Angriff auf dieselbe zurückweist, zu erkennen vermögen?

Wie wenig überzeugend seine Versuche sind, den Werth des religiösen Glaubensinhalts auf das Maß einer bloßen Begriffsdichtung zu reduciren, zeigt sich besonders deutlich in seiner Aus-

einanderſetzung mit der Reformtheologie. Er ſagt Bd. II, S. 503: „Heinrich Lang nimmt den Vaternamen Gottes für ſein religiöſes Bedürfnis in Anſpruch. Sein Gott aber iſt nichts als der ‚ewig in ſich vollendete, allem Wechſel des Weltproceſſes enthobene Grund alles Seienden‘. Er thut keine Wunder, er hat kein menſchliches Gemüth, er kümmert ſich nicht im Einzelnen um das Wohl oder Wehe der Geſchöpfe, er greift nirgends ein in den Gang der Naturgeſetze; ſeine Exiſtenz ruht lediglich darauf, daß im Gegenſatze zum Materialismus zu dem bloßen Inbegriff alles Seienden noch ein beſonderer Grund desſelben poſtulirt wird. Und nun macht man aus dieſem Grunde alles Seienden einen ‚Vater‘. Wozu denn? Weil das Gemüth nicht umhin kann, ſich ein Weſen vorzuſtellen, welches uns perſönlich liebt, und welches ſeinen ſtarken Arm nach uns ausſtreckt, wenn wir in Noth ſind.“ Lange hat ganz Recht mit dieſer Kritik. Statt aber hieraus den Schluß zu ziehen, daß jener „ewig in ſich vollendete, allem Wechſel des Weltproceſſes enthobene Grund alles Seienden“ doch noch etwas mehr ſein mag als dieſe kahle Abſtraction, über welche die Reformtheologie nicht hinauskommt, fährt er fort: „Kann man noch eine ſtärkere Probe des dichtenden Princips in der Religion verlangen?“

Kaum wird es nöthig ſein, ſchließlich auch noch darauf hinzuweiſen, wie vag überhaupt der Religionsbegriff iſt, der für Lange noch übrig bleibt. Wir ſuchen ſchon vergeblich nach einer Unterſuchung über den pſychologiſchen Ort der Religion, was freilich darin ſeinen Grund hat, daß er die Methode der bisherigen Pſychologie verurtheilt und durch eine rein phyſiologiſche Pſychologie erſetzt ſehen will, es aber unterläßt, die Principien dieſer Pſychologie zu erörtern. Doch iſt ſo viel immerhin klar, daß nach ihm die Religion eine — freilich von ethiſchem Pathos getragene — intellectuelle Thätigkeit der Phantaſie iſt: denn ſie iſt ja Dichtung, die dichtende Erſchaffung eines bildlichen Surrogats für die Wahrheit (vgl. das oben gegebene Citat aus Bd. II, S. 548). Der Kern der Religion beſteht nach ihm (Bd. II, S. 547, ſ. oben) „in der Erhebung der Gemüther über das Wirkliche und in der Erſchaffung einer Heimat der Geiſter“. Wohin erheben ſich nun aber die Gemüther, wenn ſie ſich über das Wirkliche erheben? Die

Antwort lautet: in eine Heimat der Geister, aber in eine Heimat, die sie sich selbst durch Dichtung erst erschaffen müssen. Wir gestehen, das ist eine Grausamkeit gegen den heimatbedürftigen Geist, die dem Hungernden, der nach Brot verlangt, nicht etwa nur einen Stein, sondern, ärger als jenes, ein gemaltes Brot bietet, eine Grausamkeit, bei der wir es keinem Menschen verargen, wenn er auf eine solche Heimat lieber im voraus verzichtet.

Das ganze Werk Lange's, das nach einem so großartigen Aufwand von Wissen und Scharfsinn so dürftig im Sande verläuft und den Menschen in den höchsten Fragen und tiefsten Forderungen seines Geistes so völlig im Stich läßt und so ganz und gar wieder in das Meer der eigenen Unruhe zurückwirft, ist für uns zur stärksten Apologie des Christentums geworden, zum neuen Beweise dafür, daß weder Glaube noch Unglaube das Resultat von Forschungen, sondern eine ethische That des ethisch und religiös angelegten Menschen ist.

Rudolf Schmid,
Stadtpfarrer in Friedrichshafen (Württemberg).

2.

Die Aufgabe der Geschichte der alttestamentlichen Auslegung in der Gegenwart. Academische Antrittsrede von Dr. **Carl Siegfried,** ord. Prof. d. Theol. an der Universität Jena. Jena, Verlag von Herm. Dufft, 1876. 20 SS. 8°.

Es war ein glücklicher Griff des Herrn Dr. Siegfried, dessen Berufung in eine theologische Professur gewiß von allen Kennern seiner bisher veröffentlichten alttestamentlichen Studien, insbesondere seines gediegenen Werkes über Philo, mit Freude und Genugthuung begrüßt worden ist, gerade das obige Thema für seine academische Antrittsrede zu wählen. Denn wie es ihm selbst durch seine bis-

herigen wissenschaftlichen Arbeiten besonders nahe gelegt war, so ist es auch ganz besonders zeitgemäß. Ohne alle Frage wird nämlich die Geschichte der alttestamentlichen Exegese in ihrer Bedeutung insgemein noch sehr unterschätzt. Das theologische Publicum, wie die Theologiestudirenden wenden ihr im allgemeinen nur ein sehr geringes Interesse zu. Und doch können schon die meisten Anführungen der Ansichten älterer Exegeten über exegetisch-schwierige Stellen in Commentaren und Vorlesungen kaum etwas anderes sein, als ein unnützer Ballast, wenn man nicht weiß, was die betreffenden Männer für Leute gewesen sind, welche hermeneutischen Grundsätze sie befolgt, und welche Stellung in der Entwicklung der alttestamentlichen Auslegungskunst sie eingenommen haben. Auf Grund solcher Kenntnis aber gibt oft eine kurze Notiz überraschend reiches Licht und die fruchtbarsten Winke über die richtige Lösung der exegetischen Schwierigkeiten einer Stelle. — Es wird aber auch überhaupt niemand eine rechte Orientirung über die Aufgaben der Exegese gewinnen, niemand sich klare, sichere und richtige hermeneutische Grundsätze aneignen, niemand die in der Gegenwart vorhandenen verschiedenen exegetischen Richtungen recht würdigen, niemand die rechte Stellung zu der exegetischen Tradition einnehmen können, wenn er sich nicht eingehender mit der Geschichte der Exegese bekannt gemacht hat.

Wenn es darum sehr wolgethan war, daß Herr Dr. Siegfried auf die Bedeutung der Geschichte der alttestamentlichen Auslegung in warmen, überzeugungsvollen Worten wieder aufmerksam gemacht hat, so hat er ebenso auch sehr richtig das Hauptgewicht auf den Punkt gelegt, in welchem man die schwächste Seite der bisherigen Bearbeitungen jener Geschichte erkennen muß. Derselbe betrifft den Charakter und die Entwicklung der jüdischen Exegese in ihren verschiedenen Stadien und den Einfluß, welchen dieselbe auf die christliche geübt hat. Ich habe schon in meiner Recension [1]) des sonst so trefflichen Werkes Diestels über die „Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche“ darauf hingewiesen, wie viel dieses Werk an Werth und Bedeutung noch hätte gewinnen

[1]) Stud. u. Krit., Jahrg. 1870, S. 550 f.

können, wenn der Verfasser nicht von vorn herein eine besondere Charakteristik der hauptsächlichsten Entwicklungsphasen der jüdischen Exegese vom Bereich seiner Aufgabe ausgeschlossen hätte; und meine weiteren Studien auf diesem Gebiet haben mich seitdem noch viel mehr in diesem Urtheile bestärkt. Herr Dr. Siegfried, der in weit größerem Umfange als selbständiger Forscher den Einflüssen der jüdischen Exegese auf die Entwicklung der christlichen nachgegangen ist, als dies mir möglich war, macht nun mit gutem Grund und mit großem Nachdruck die weitere zwar mühsame, aber auch lohnende Erforschung der jüdischen Exegese und ihres Verhältnisses zu der christlichen zu einer der nächsten und wichtigsten Aufgaben der Geschichte der alttestamentlichen Exegese.

Vielleicht hat er dabei das, was bisher ungebürlich versäumt worden ist, etwas allzu einseitig betont. Wenigstens macht seine Rede den Eindruck, als ob ein Werk, welches ganz nach den darin ausgesprochenen Gedanken und Grundsätzen ausgearbeitet wäre, zwar eine vortreffliche Ergänzung des Diestelschen sein, aber doch keineswegs die Gesamtaufgabe einer Geschichte der alttestamentlichen Auslegung vollständiger lösen, vielmehr auch seinerseits der Ergänzung durch das Werk Diestels bedürfen würde. Indes mag dies ein bloßer Schein sein, wie er leicht entsteht, wenn man eine verkannte oder wenigstens in ihrer Bedeutung nicht hinreichend gewürdigte Aufgabe andern nahezulegen bestrebt ist.

Ernstlichere Bedenken muß ich gegen den Plan einer Geschichte der alttestamentlichen Auslegung erheben, welchen Herr Dr. Siegfried im 1. Theil seiner Rede skizzirt hat. Er will den ganzen Stoff in acht Abschnitten, deren jeder eine Periode behandeln soll, unterbringen. Der erste Abschnitt soll die Auslegung des Alten Testamentes im Alten Testamente selbst bis Esra darstellen; der zweite soll die Zeit von Esra bis Philo umfassen; im dritten, vierten und fünften soll in gesonderten Unterabschnitten die weitere Entwicklung der jüdischen und die der christlichen Exegese zur Darstellung kommen, und zwar soll der dritte die Mischnahperiode und die urchristliche Schriftauslegung, der vierte die eigentliche Talmudperiode und die patristische Hermeneutik, der fünfte die mittelalterlichen Rabbinen und die christlichen Exegeten des Mittelalters, ins-

besondere diejenigen, welche unter dem Einflusse jener eine neue, gesundere Auslegungsmethode anbahnen, behandeln." — Ich will nun kein besonderes Gewicht darauf legen, daß der Inhalt, welchen der erste und ein Theil des zweiten Abschnittes haben soll, meines Erachtens nur eine Behandlung in einer Einleitung, nicht aber die in einem besondern den andern coordinirten Abschnitt verträgt. Ohne Zweifel würde sich das bei der Ausführung des Planes sofort herausstellen, indem die beiden ersten Abschnitte entweder im Umfang oder im Charakter der Darstellung, wahrscheinlich aber in beiden Beziehungen sehr bedeutend gegen die andern abstechen würden. Auch will ich nur ohne weitere Motivirung anmerken, daß es mir viel richtiger und wichtiger zu sein scheint, mit Origenes eine neue Periode beginnen zu lassen, als die Mischnah- und die eigentliche Talmudperiode von einander zu sondern (vgl. Stud. u. Krit. 1870, S. 557 ff.), und daß es sich mir überhaupt als zweck- und sachgemäß erwiesen hat, die ältere jüdische Exegese im Zusammenhang darzustellen, also nicht in verschiedene Perioden zu vertheilen. Mein Hauptbedenken aber richtet sich gegen die Abgrenzung der zweiten Periode. Denn in Folge derselben fällt, was ich als Anfang der Geschichte der alttestamentlichen Exegese betrachten muß, mitten in den Verlauf jener Periode hinein. Die eigentliche Exegese d. h. die Uebung einer irgendwie methodischen Auslegungskunst beginnt nämlich erst da, wo die heiligen Schriften eines Volkes diesem selbst nicht mehr verständlich sind, oder auch wo sie wegen der neuen Fragen, neuen Interessen, neuen Bedürfnisse, welche in einem späteren Stadium der Entwicklung des Volkslebens aufgetaucht sind, den Anforderungen, welche ein Volk an seine heiligen Bücher stellt, nach ihrem einfachen Wortsinn nicht mehr genügen können. Da ist denn die Nothwendigkeit eingetreten, daß das Verständnis des heiligen Schriftworts durch besonders dazu vorgebildete und ausgerüstete Ausleger für andre vermittelt wird. In noch höherem Maße macht sich diese Nothwendigkeit natürlich dann geltend, wenn die in der Sprache eines bestimmten Volkes geschriebenen, das Gepräge seiner nationalen Eigentümlichkeit an sich tragenden und mit seiner Nationalgeschichte und Geistesentwicklung nach ihrem Ursprung eng zusammenhängenden heiligen Schriften auch von Völkern an-

derer Zunge mit anderen Sitten, anderen Anschauungen, anderen Ueberlieferungen, als heilige Schriften anerkannt und angenommen werden. Aber ehe jene Nothwendigkeit überhaupt eingetreten ist, gibt es auch noch keine hermeneutische Kunst. Daß sie nun schon zu Esra's Zeit eingetreten war, wird Herr Dr. Siegfried gewiß nicht behaupten; denn daß er S. 10 die ältere unrichtige Auffassung des מְפֹרָשׁ in Neh. 8, 8 vorträgt, beruht doch wol nur auf einem Versehen. Erst als die hebräische Sprache durch das Aramäische und später durch das Griechische verdrängt und mehr und mehr unverständlich wurde, und anderseits erst als man anfieng für die Satzungen der Ueberlieferung Beweisführungen aus dem geschriebenen Gesetzbuch für erforderlich zu halten, trat jene Nothwendigkeit ein; und so wird man den Anfang der Uebung einer eigentlichen hermeneutischen Kunst kaum über den Anfang des dritten Jahrhunderts v. Chr. hinaufrücken können. Selbstverständlich müßte aber, wenn diese Bemerkungen zutreffend sind, das, was meines Erachtens überhaupt den Anfangspunkt der eigentlichen Geschichte der alttestamentlichen Exegese zu bilden hätte, in dem Plane des Herrn Dr. Siegfried mindestens den Anfang einer neuen Periode (seiner zweiten) bilden.

Schließlich erlaube ich mir noch zu bemerken, daß, wenn einmal S. 18 f. die wichtigsten Monographien über jüdische Exegese hervorgehoben werden sollten, mehr als einige der angeführten die sehr eingehende und meines Wissens genaueste und vollständigste Charakteristik der talmudischen Exegese, besonders der halachischen von Wähner in seinen Antiquitates Ebraeorum, Göttingen 1743, Bd. I, S. 341—523 Hervorhebung verdient hätte. Es ist dies überhaupt ein Buch von so gediegenem Inhalt und solchem Reichtum an gründlicher Gelehrsamkeit, daß man wünschen muß, es möchte dasselbe wieder mehr bekannt und berücksichtigt werden.

E. Riehm.

Im Verlage von **Friedrich Andreas Perthes** in **Gotha** erschienen soeben nachfolgende, durch alle Buchhandlungen zu beziehende Werke:

	M.	Pf.
Adams, Francis Ottiwell, Geschichte von Japan von den frühesten Zeiten bis auf die Gegenwart. I. Aus dem Englischen übersetzt von E. Lehmann. Mit einer Karte und zwei Plänen	12	—
Baur, Gustav, Die Berechtigung der Theologie als eines Gliedes im Gesamtorganismus der Wissenschaft. Vortrag auf der Conferenz zu Meißen am 10. Juni 1874	—	40
Beck, Friedrich, Theophanie. 2. Auflage	2	—
Beyschlag, Willib., Zur johanneischen Frage	4	—
Briefe und Acten zu der Geschichte des Religionsgespräches zu Marburg 1529 und des Reichstages zu Augsburg 1530, nach Handschriften und Regesten herausgegeben und bearbeitet von F. W. Schirrmacher . . .	12	—
Classen, Johannes, Barthold Georg Niebuhr. Eine Gedächtnisschrift zu seinem hundertjährigen Geburtstage den 27. August 1876. Ohne Photographie	2	40
Mit Photographie	2	80
Fabri, Nach der Generalsynode. Betrachtungen über die Lage der evangel. Landeskirche in Preußen. 2. Auflage	2	—
Geschichte der europäischen Staaten von Heeren, Ukert und v. Giesebrecht. 37. Liefg., 1. und 2 Abth.	16	80
Enthaltend:		
Hertzberg, Gust. Fr., Geschichte Griechenlands. 1. Band	8	40
Reumont, A. v., Geschichte Toscana's. 1. Band	12	—
Gunning, J. H., Christus für und in uns. Aus dem Holländischen von A. Schreiber	1	80
Hansen, Th., Aus dem Reisetagebuche eines evangelischen Theologen und Pädagogen	3	60
Jacoby, Herm., Die Liturgik der Reformatoren. II. Liturgik Melanchthons	6	—
Jüngst, Joh., Amerikanischer Methodismus in Deutschland und Pearsall Smith. Skizze aus der neuesten Kirchengeschichte. Mit Vorwort von W. Krafft .	1	60
——— Wesen und Berechtigung des Methodismus .	1	—

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
as gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1877, zweites Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1877.

Abhandlungen.



1.

Staat, Recht und Kirche in der evangelischen Ethik.

Von

J. Köstlin.

Zweiter Artikel. (Schluß.)

Systematische Ausführung.

Unter den neueren Ethikern hat sich, wie wir gesehen haben, durchaus keine übereinstimmende, noch auch überhaupt eine klare, scharfe und consequente Auffassung der uns hier vorliegenden Begriffe und Probleme herausgebildet. Es handelt sich um die Aufgabe des Staats und speciell darum, ob er etwa bloß oder wenigstens in erster Linie als Rechtsstaat zu fassen sei, während von den Theologen, die davon reden, der Begriff des Rechtes theils gar nicht, theils nur sehr ungenügend bestimmt wird. Und während es hier noch sehr an einer klaren und wirklich durchführbaren Idee von Wesen, Befugnis und Pflicht des Staates fehlt, soll doch das Verhältnis zwischen Kirche und Staat principiell festgestellt und von hier aus über die wichtigsten praktischen Fragen der Gegenwart geurtheilt werden.

Wie sollen wir nun zu einer besseren Verständigung über diese Begriffe und Gegenstände gelangen? Sie hängen mit den tiefsten Fundamenten der theologischen und philosophischen Sittenlehre zusammen; insofern könnte es scheinen, als ob wir, um haltbare Resultate zu

gewinnen, erst einen Grundbau der gesamten Ethik ausführen müßten. Aber es wird uns ein kürzerer, einfacherer Weg möglich sein. Sehen wir die wirklichen Staaten und ihre Gesetzgebungen an, so bietet sich uns hier doch hinsichtlich dessen, was der Staat in seine Rechtsordnungen faßt, und dessen, worauf er überhaupt seine Thätigkeit richtet, genug Gemeinsames dar, was nicht zufällig so sich gefunden haben kann, sondern auf gemeinsame Grundsätze, oder, falls diese auch minder in's Bewußtsein getreten sein sollten, wenigstens auf gemeinsame Bedürfnisse und Triebe zurückweist. Und auch die gelehrten Ethiker, so verschieden ihre allgemeinen Erklärungen und Begriffsbestimmungen lauten, bringen doch unter verschiedenen Kategorien und Titeln großentheils die gleichen concreten Momente unter, wenn auch der eine den andern vorwerfen mag, daß er sie nicht auf die richtigen Principien zurückführe und zu weniges oder zu vieles unter sie aufgenommen habe. Gemeinsam bleibt überall ein gewisser Inbegriff von Thätigkeiten und Aufgaben, welche alle Ethiker der Gegenwart dem Staate zuweisen und denen auch kein einziger wirklicher Staat sich entziehen kann und will. Davon werden wir auszugehen haben. Liegt dabei nicht eine mit dem Wesen des sittlichen Lebens gesetzte sittliche Nothwendigkeit zu Grunde? Macht sich darin nicht ein Princip geltend, das, wenn es nur einmal klar an's Licht gestellt ist, auch auf allgemeine theoretische Anerkennung wird rechnen können? Ist dem aber so, dann werden wir hier eine Grundlage gewonnen haben, von welcher aus wir auch zu einer Erörterung derjenigen Momente, die etwa sonst noch zur Idee des Staates gehören möchten, mit Erfolg fortschreiten können.

I. Der Staat und das Recht. Verhältnis zwischen Recht und Sittlichkeit.

Manche Punkte, die uns zu einer Theorie vom Staat gehören, brauchen wir für unsern Zweck gar nicht erst zu erörtern: so das, daß der Staat, als Gemeinwesen eines Volkes, immer auf einem gewissen natürlichen Geeintsein seiner Glieder ruhen muß, ferner daß er erst da sich ausbilden kann, wo ein Volk, anstatt unstet herumzuziehen, sich auf einem bestimmten Boden fest angesiedelt hat.

Auf dieser natürlichen, realen Basis erhebt sich der Staat als eine durch Gesetz bestimmte Organisation des Volkes. Und diese gesetzliche Organisation ist nicht denkbar ohne Obrigkeiten, d. h. gesetzmäßig bestellte Personen, welche im Volk das Gesetz handhaben und das Gemeinwesen leiten.

Nicht minder steht fest, daß dieses Gesetz aus Forderungen und Verboten besteht, welche an den Willen sich richten, zu ihrem Gegenstand aber nicht die Willensbestimmungen selbst, sondern die äußeren Handlungen haben, zu denen der Wille sich bestimmen möchte. Auf den Willen an sich beziehen sie sich nicht. Der Staat mit seinem Gesetz läßt den bösen Willen unberührt, so weit er nur nicht zur Handlung fortschreitet, und läßt sich die äußerlich dem Gesetz entsprechende Handlung ohne Einrede gefallen, auch wenn sie aus bösem Willen oder Motiv hervorgegangen ist. Auf das, was Rothe im Widerspruch hiegegen vorträgt, habe ich bereits im früheren Artikel erwidert. Wie nur Handlungen Object des Gesetzes sind, so muß denn das Gesetz auch mit Bestimmtheit die concreten verbotenen oder gebotenen Handlungen in seiner Formel ausdrücken, muß mit diesem Ausdruck dem Willen gegenübertreten und eine diesem äußern Buchstaben entsprechende Erfüllung heischen. Es verhält sich mit ihm ganz anders als mit dem Sittengesetz, welches, indem es der Gesinnung ihre Norm gibt, den Subjecten anheimgeben kann, von da aus die concrete Forderung für die einzelnen äußeren Handlungen selbst für sich auszugestalten.

Auch das endlich, daß dieses Gesetz gegen Widerstrebende mit physischem Zwang sich durchsetzen will und in einem geordneten Staatswesen sich so muß durchsetzen können, ist mit aller Bestimmtheit und zwar als ganz charakteristisches Grundmoment hier voranzustellen. Mit Bezug auf Rothe verweise ich wieder auf das früher Gesagte. Niemals stellt ein Staat gesetzliche Ordnungen auf ohne die Absicht, sie so mit Hilfe von Gewalt zu behaupten und die Personen, welche sich von Uebertretungen nicht zurückhalten ließen, zwangsweise wenigstens unter die Strafe zu beugen. Nie hat auch meines Wissens ein Politiker, Jurist oder Philosoph daran, daß die Erzwingbarkeit wesentliches Merkmal des in unsern Staaten herrschenden Rechtes sei, gezweifelt. Auch Rothe und Thilo,

den er citirt, leugnen nicht, daß der Eintritt der moralischen Abnormität in die Menschheit den Zwang im Staat unerläßlich mache, obgleich Rothe über die Ausdehnung, in der er hier Platz greifen muß, nichts klares sagt. Unerläßlich wäre derselbe also jeden Falls für jeden wirklichen Staat, weil es eben keine Menschheit ohne Sünde gibt. Und wir müssen mehr sagen: ein solcher Zwang gegen sittliche Persönlichkeiten könnte auch durch eine unter ihnen eingerissene Unsittlichkeit nie zuläßig werden, wenn nicht von vorn herein in der Bestimmung des Staates die Aufstellung und Durchführung eines Gesetzes für äußere Handlungen läge, das er mit seinen äußerlichen Satzungen unbedingt zu äußerer Geltung bringen muß. Nur in demjenigen Sinne können wir das Moment des Zwanges aus dem Begriff der staatlichen Gesetze weglassen, als ihn Trendelenburg [1]) aus seiner Definition des Rechtes weggelassen hat: weil nämlich aus ihr schon von selbst sich ergebe, daß das Recht die in ihm enthaltenen Bestimmungen auch wirklich durchsetzen müsse. Wie der Staat das gesetzlich organisirte Volk ist, so muß er hinter jenen an den Willen der einzelnen Subjecte sich richtenden Geboten und Verboten mit seiner organisirten Macht stehen. Sein Gesetz besteht in diesem Sinn, verschieden vom Sittengesetz, aus Machtgeboten. Aber es fließt darum nicht etwa aus der Willkür menschlicher Machthaber, Fürsten oder Volksmassen, sondern aus ethischen Principien, welche ihm mit dem Sittengesetz gemeinsam sind. Darin ruht seine innere Berechtigung in der Welt der sittlichen Persönlichkeiten, deren Charakter den Zwang auszuschließen scheint, und damit werden sich auch Schranken ergeben, über welche hinaus es sich nicht erstrecken sollte. Ehe wir jedoch uns darüber erklären, müssen wir denjenigen Inhalt, der jeden Falls überall unter jenes Gesetz gestellt wird, wenigstens im allgemeinen uns vergegenwärtigen.

Ausgeschlossen aus diesem Bereich sind überall die Handlungen des Einzelnen, sofern sie rein nur ihn selbst und seine eigenen Interessen betreffen. Nach jener Doctrin zwar, welche die Obrigkeiten zu Wächtern über die ganze äußere Beobachtung der göttlichen

---

[1]) Naturrecht, S. 87 f.

Gebote innerhalb eines Volkes macht, müßten jene mit hereingezogen werden. Doch haben auch diejenigen neueren Ethiker, welche jener Theorie am meisten treu blieben, hierauf doch, wie wir früher sahen, verzichtet. Auch das aber haben wir schon früher bemerkt, daß keineswegs das ganze sittliche Gemeinleben oder Handeln des Einzelnen mit Bezug auf die andern und die Gemeinschaft, oder das ganze objective Ethos im Sinne Stahls Gegenstand jenes Gesetzes werde oder werden könne, daß vielmehr der Staat nicht umhin könne, mancherlei — nicht bloß Gesinnungen, sondern auch Handlungen zuzulassen, welche durch ein gesundes Urtheil der sittlichen Gesellschaft verdammt werden müßten: man denke an so viele Handlungen des Undanks, der Unbarmherzigkeit, des Hochmuths, der Lüge u. s. w., deren Unsittlichkeit evident ist und für welche doch keine bürgerliche Strafe existirt. Darauf, wodurch dies auch bei strengen, christlich-sittlichen Principien sich rechtfertige, werden wir später zu reden kommen.

Streitig ist sodann, wieweit der Staat, obgleich nicht die ganze objective Sittlichkeit seine Aufgabe ist, doch neben dem Aufstellen und Festhalten derjenigen Ordnungen, welche man allgemein als Rechtsordnungen zu bezeichnen pflegt, auch die Aufgabe habe, Positives für die allgemeinen materiellen und idealen Interessen, für Cultur, Wissenschaft, Kunst, Religion u. s. w. zu leisten.

Aber eben mit demjenigen, was man allgemein zum Rechtsgebiete rechnet, haben wir nun auch eine solche Aufgabe des Staates, an der niemand zweifelt und deren innerer Bedeutung und Begründung wir nur weiter werden nachfragen müssen.

Wird nämlich gleich der Begriff des Rechtes von den einen viel weiter als von den andern ausgedehnt, so stimmen doch in Betreff gewisser Grundverhältnisse des Gemeinlebens alle darin überein, daß sie unter das Recht fallen und durch's Rechtsgesetz des Staates gewahrt und festgestellt werden müssen. Und zwar sind dies lauter Verhältnisse des äußern Lebens, deren Bedeutung darin liegt, daß nur innerhalb ihrer und vermöge ihrer eine wahrhafte und seiner Bestimmung entsprechende Bethätigung des Willens für die einzelnen Persönlichkeiten und ganze sittliche Gemeinschaften möglich wird, daß also durch ihre Sicherung und Wahrung der

äußere Bestand und die äußere Entfaltung der sittlichen Persönlichkeiten und des sittlichen Gemeinlebens und Zusammenwirkens überall bedingt ist. Dabei kommen die Persönlichkeiten einfach als wollende, zur Selbstthätigkeit bestimmte in Betracht, — nicht etwa erst mit Bezug auf eine gute Gesinnung, in welcher sie thätig werden; es fragt sich, was in der äußern Ordnung des Gemeinlebens statthaben müsse, damit jenes sittliche Wirken überhaupt und so dann auch ein sittlich gutes Wirken möglich sei und möglich bleibe.

Gewahrt werden muß so, was die einzelnen Persönlichkeiten betrifft, einer jeden vor allem natürlich ihre leibliche Existenz, der leibliche Organismus, der für sie das unbedingt nothwendige Werkzeug für alles Wirken nach außen ist, und eine durch andere Personen nicht beeinträchtigte Möglichkeit, dieses ihr Dasein durch eigene Thätigkeit in Bestand und Kraft zu erhalten. — Wie jede sittliche Persönlichkeit zur Entfaltung ihres eigenen Wesens in Verkehr mit der Außenwelt und zum Wirken für die allgemeinen Aufgaben der Menschheit berufen ist, so muß jeder dafür auch eine gewisse äußere Sphäre der Selbstbestimmung eingeräumt und gesichert werden. — Und nicht bloß ihr Leib ist als nothwendiges beständiges Organ für ihr sittliches Wirken zu betrachten, sondern damit die Person continuirlich ihr individuelles Dasein behaupten und eine erfolgreiche zusammenhäugende Thätigkeit in der Welt üben könne, muß sie in irgendwelchem Umfang auch materielle Mittel aus der Außenwelt sich aneignen und anbilden. Bestimmte Dinge müssen, wie Trendelenburg es ausdrückt, dauernde Werkzeuge des Willens werden und stellen selbst Bestimmungen des Willens dar: sei's daß sie für den Einzelnen Producte und Errungenschaften seiner eigenen Thätigkeit sind, sei's daß sie durch fremden Willen oder durch natürlich-sittliche Familienbeziehungen, die gleichfalls Anspruch auf Wahrung haben, ihm zugefallen sind und er nun seinerseits seinen Willen in sie hineingelegt hat. Immer wird auch ein Communismus wenigstens ein Minimum von Privateigentum, sei's auch nur in Kleidung und anderem dergleichen, belassen müssen; und je mehr so, wie es eine sittliche Anschauung fordert, die Bedeutung der Persönlichkeit und persönlichen Wirksamkeit als solcher anerkannt

wird, um so mehr wird auch die Nothwendigkeit dieses privaten Eigentums anerkannt werden. — Im Verkehr der verschiedenen Subjecte mit einander, bei gemeinsamem Gebrauch der äußern Dinge und beim Zusammenwirken auf den äußern Lebensgebieten wird es ferner immer und immer wieder nothwendig, daß zwei oder mehrere Willen über ein sachliches Object oder eine äußere Leistung sich mit einander einigen. Was ein Wille hier dem andern gewährt und der andere annimmt, wird eben hiemit dem andern zu eigen; das, daß mit Bezug hierauf der Wille der einen Persönlichkeit dem Willen der andern verbunden sei, so lange diese nicht selbst darauf verzichtet, gehört jetzt wesentlich zum Willensbestande der andern. Wir haben hiemit das Vertragsrecht, das gelten muß, so gewiß als die den Persönlichkeiten oder persönlichen Willen überhaupt zukommende Geltung aufrecht erhalten wird [1]). — Außerdem werden wir unter den unerläßlichen äußeren Bedingungen für den Bestand und das Wirken der Einzelnen in der Gemeinschaft noch die Ehre aufzuführen haben: nämlich in dem allgemeinen und zunächst negativen Sinne, daß die Würde, die ihnen als wollenden, sittlichen Subjecten (noch abgesehen von ihrer sittlich guten Willensrichtung) zukommt, nicht durch irgend welche unbefugte Aeußerungen anderer angegriffen und beeinträchtigt werde [2]). Wo dies geschieht, da wird eben hiemit diejenige dem Subject von Gott verliehene Stellung nicht anerkannt, auf der auch seine Ansprüche hinsichtlich der leiblichen Existenz, der Freiheit, des Eigentums und der Verträge beruhen.

Im Begriff des Rechtes also fassen wir jeden Falls die auf's Handeln bezüglichen Normen und Forderungen zusammen, welche innerhalb des Gemeinlebens diese Grundbedingungen für den äußern Bestand und die äußere Wirksamkeit der Persönlichkeiten wahren und deren Respectirung, wo sie nicht freiwillig statthat, durch die Staatsgewalt erzwungen werden muß. Wir reden hiemit von Recht

---

[1]) Vgl. zur Begründung auch Ulrici, Grundzüge der praktischen Philosophie, Bd. I, S. 252 ff.

[2]) Daß, wie Ulrici (S. 307 f.) sagt, das Wort „Menschenwürde“ nur als Ausdruck des durch's eigene Wollen und Handeln errungenen Charakters Sinn habe, kann ich nicht zugeben.

im objectiven Sinn und von Rechtsgesetz. Mit Recht im subjectiven Sinn bezeichnen wir die Befugnisse, welche dem Subject, weil es eben sittliche Persönlichkeit ist, hinsichtlich jener die persönliche Existenz und Wirksamkeit bedingenden Objecte zukommen. Ein bestimmtes Maß aber, bis zu welchem jeder Einzelne an diesen Objecten theilhaben, oder eine bestimmte Sphäre, welche er für seine Selbstthätigkeit besitzen müßte, läßt sich nicht a priori festsetzen, da im allgemeinen Wesen der Persönlichkeit noch nicht liegt, wie weit, sondern nur überhaupt daß sie in der Welt auch äußerlich Platz greifen und wirksam werden solle. Die nähere Bestimmung hängt von realen Verhältnissen und geschichtlichen Entwickelungen ab, — von Momenten, welche der Feststellung durch menschlichen Willen und menschliches Gesetz mehr oder weniger sich entziehen und von diesem immer zugleich mit jenem ursprünglichen und allgemeinen Wesen und Zweck der Persönlichkeit in Betracht gezogen werden müssen. Die concreten positiven Rechte der Subjecte ergeben sich so erst aus der positiven Gesetzgebung der einzelnen Staaten. — Wie die Gebote des Staates Machtgebote in dem oben bezeichneten Sinne sind, so ist nun auch das Recht des Subjectes Macht in der sittlichen Welt oder in der Gemeinschaft der Persönlichkeiten. Das Subject darf auch seinerseits, um das, wozu es befugt ist, durchzusetzen, auf jene zwingende Macht des objectiven Rechtsgesetzes sich stützen.

Wir sind hier vom Willen ausgegangen, wie er in den einzelnen Subjecten lebt und in ihrem Handeln sich bethätigen soll. Aber im Gesagten liegt auch schon, daß hier nicht etwa das einzelne Subject für sich in Betracht kommt, sondern immer nur jedes im Verbundensein mit den andern: es kann für sich selbst jene Rechte nur beanspruchen, indem es sie zugleich den andern beilegt, die gleich ihm Persönlichkeiten sind. Es hat seine eigene Sphäre nur, sofern die andern die ihrige haben, durch welche jene beschränkt wird. — Auf's Geltendmachen und Durchsetzen seiner Rechte wird ferner im Subject immer schon ein natürlicher selbstischer Trieb hinzielen. Aber nicht darin, daß das egoistische Interesse des Einzelnen befriedigt, und weiter etwa darin, daß einem Conflict dieser Interessen vorgebeugt werden müsse, erkennen wir unserer bisherigen Ausführung

gemäß den wahren Grund des Rechtes, sondern in dem Werthe, welchen das Sittliche oder das Willensleben als solches für unser sittliches Bewußtsein hat. Zu den Grundthatsachen dieses Bewußtseins gehört mit der Forderung, daß der Wille sich in sich selbst gut bestimme, zugleich die Forderung, daß er auf die Außenwelt sich richte und hier Bestand und Selbstthätigkeit behalte. Eben hiemit erfassen wir das, worauf oft reine Selbstsucht sich richtet, in Wahrheit als Willen Gottes selbst: indem er diese mit Willen ausgestatteten Wesen schafft, will er, daß sie auch in ihrem Verhalten zu einander jene Bedingungen für die Existenz der Willen in der Welt erfüllen; und in dieser Ausstattung sind sie nach seinem eigenen Bilde geschaffen: das Recht muß insoweit dafür sorgen, daß dieses Bild im Wirken auf die Welt zum Ausdruck kommen könne, daß dieses Bildes Würde respectirt werde. Gegenstand des göttlichen Willens und Zweckes aber ist wieder nicht der Einzelne für sich, sondern das Ganze des sittlichen Lebens in der Menschheit. Weil sittliches Leben überhaupt sein soll, darum soll auch der Einzelwille sein und mit ihm das auf ihn bezügliche Recht.

So handelt sich's, schon wenn wir vom Rechte jedes einzelnen Subjectes und von dem darauf bezüglichen Rechtsgesetze reden, nicht bloß um den Einzelnen für sich, sondern um's ganze sittliche Gemeinleben. Und zu diesem Gemeinleben gehören nun auch besondere einzelne Gemeinschaftskreise, deren Wesen und Grund die Ethik zu erörtern hat. So vor allem der der Ehe und Familie. Auf Grund natürlicher, geschlechtlicher Anziehung gehen die Gatten eine natürliche Gemeinschaft mit einander ein, welche sittlichen Charakter dadurch erhalten muß, daß sie in gegenseitiger liebender Hingabe des Herzens und zu einer vollen Gemeinschaft des ganzen Lebens sich mit einander einigen. So fällt der innere Kern dieses Verhältnisses als eines wahrhaft sittlichen nicht in den Bereich des Zwangsgesetzes oder des Rechtes. Aber es ist ein Rechtsverhältnis, sofern die beiden Willen eben auch zu bestimmten äußeren Leistungen des natürlichen und sittlichen Lebens sich gegenseitig verbunden haben. Und wo irgend ein tieferes sittliches Bewußtsein von Wesen und Bedeutung der Ehe vorhanden ist, wird man Recht und Rechtsgesetz auch nicht bloß in so fern auf die Ehe beziehen,

als das mit jener Verbindung gegebene persönliche Recht des einen Ehegatten gegen den andern gewahrt werden muß, sondern man wird anerkennen, daß der Bestand der Ehe an sich als eines zum sittlichen Leben gehörigen, von Gott gewollten Institutes gegen ein ihn zerstörendes äußeres Handeln zu wahren sei. So muß das Recht der Ehe auch dem entgegentreten, daß die Gatten beliebig mit gegenseitiger Einwilligung ihren Bund wie einen gewöhnlichen Vertrag wieder lösen, und so verwehrt ja das Recht auch eine Verbindung solcher — nämlich blutsverwandter — Personen, deren eheliche Einigung zwar keine privaten Rechte verletzen, wol aber der natürlich-sittlichen Bestimmung der Ehe widersprechen würde. Immer jedoch handelt es sich beim Eherecht nur um das Bestehen und Sichgeltendmachen dieses Instituts in der äußern Gemeinschaft, wie bei jenen Privatrechten nur um Bestand und Geltung des persönlichen Willens überhaupt. Es fragt sich: was muß, damit jenes gesichert sei, unerläßlich geschehen und eben darum auch mit Zwang durchgesetzt werden? Entsprechendes gilt vom Familienrecht mit Bezug auf's Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, wo unser sittliches Bewußtsein ein schon durch die natürlichen Beziehungen gesetztes Verbundensein der Persönlichkeiten und ihrer Willen anerkennt und das Recht nun die äußeren Leistungen ausdrückt, die hiezu und hiemit zur Aufrechterhaltung des Familieninstituts überall und schlechthin gehören. — Auch auf die religiöse Gemeinschaft und ein sie betreffendes Recht kommen wir hier: wieder nicht bloß in so fern, als die Persönlichkeiten, aus welchen sie besteht, ein Recht auch zur Bethätigung ihres religiösen Lebens haben, sondern auch um deswillen, weil gemäß der menschlichen Bestimmung und dem göttlichen Willen das religiöse Leben überhaupt mit seinen Aeußerungen und mit den zu ihm gehörigen Gemeinschaftsformen Bestand haben und Schutz dafür genießen soll. Von einem positiven Wirken des Staates für Erweckung und Leitung dieses Lebens und Herstellung solcher Formen reden wir hier durchaus noch nicht. — Analoges ist von den Gebieten der sogenannten materiellen und weltlich-idealen Interessen, vom Wirken und Zusammenwirken für die Bewältigung des materiellen Daseins durch den Geist und für Wissenschaft und Kunst und von den hiefür sich bildenden Gemein-

schaften und Corporationen auszusagen. — Zugleich hat das Recht, welches allen diesen Gebieten und Thätigkeitsweisen den Raum im Gemeinleben offen hält, überall Eingriffen und Uebergriffen in fremde Rechtssphären zu steuern.

Ueber allen den einzelnen Gliedern und dem gesamten, rechtlich geordneten und zu ordnenden Gemeinleben eines Volkes steht endlich die Staatsgewalt selbst, welche das Rechtsgesetz concret gestaltet und aufrecht erhält. Sie muß, schon um diese Aufgabe zu erfüllen, sich in einer bestimmten Verfassung organisiren, und es ergeben sich Rechte, welche sie nun für sich selbst und um ihres eigenen Bestandes willen den einzelnen Subjecten und verschiedenen einzelnen Gemeinschaftskreisen gegenüber geltend zu machen hat. Wir lassen hier noch dahingestellt, wie weit der Staat etwa auch noch andere Zwecke zu verfolgen, die positive Förderung und Leitung anderer Interessen zu übernehmen habe: soweit dies der Fall ist, werden dann durch seine hiefür erforderlichen Machtgebote weitere Rechtsansprüche für ihn selbst den Einzelnen gegenüber, und durch die hierauf bezüglichen Aufträge, die er seinen Mitgliedern und Beamten ertheilt, bestimmte Rechtsbefugnisse und Gewalten für diese gesetzt. Daß aber der Staat und die Staatsgewalt überhaupt bestehe und Geltung habe, ist vor allem eben dadurch gefordert, daß alle jene Grundbedingungen für die äußere moralische Existenz und Thätigkeit der einzelnen Personen und der sittlichen Gemeinschaftskreise innerhalb des Volkes im Rechte gewahrt und die rechtlichen Normen durch eine über dem ganzen Volk stehende Gewalt gehandhabt werden müssen.

Im Begriffe des Rechtes und Rechtsgesetzes fassen wir so die allgemeinen und auch mit Gewalt zu behauptenden Normen des äußeren Handelns zusammen, welche aus der Grundforderung sich ergeben, daß innerhalb des Gemeinlebens den einzelnen Persönlichkeiten und einzelnen sittlichen Gemeinschaftskreisen und insbesondere der über allen stehenden und ihr Verhältnis zu einander überwachenden Gesamtgemeinde des Volkes der Bestand, den sie als Willensmächte im äußern Leben haben sollen, und eine ihnen eigene Sphäre der Willensbestimmung gewahrt und gegen unbefugte Willenseingriffe geschützt werde. Und das gesamte Recht

haben wir mit eben dieser Grundforderung und mit dem Wesen des Sittlichen überhaupt, so wie wir schon oben in Betreff der Rechte der einzelnen Personen bemerkten, in der christlichen Ethik auf den Willen Gottes zurückzuführen. Indem Gott will, daß sittliches Gemeinleben sei, will er auch, daß eine Rechtsordnung sei und daß sie jener Forderung entspreche. Von den Rechtsnormen allen gilt anderseits auch das oben Gesagte, daß ihre concrete Ausgestaltung von äußeren Verhältnissen bedingt und menschlicher Sitte und gesetzgeberischer Thätigkeit anheimgestellt ist. Denn wie die einzelnen Menschen nirgends bloß persönliche Subjecte in abstracto und die staatenbildenden Völker nirgends bloß Rechtsorganismen in abstracto sind, sondern überall auf individuellen natürlichen und geschichtlich gewordenen Grundlagen und im Besitz einer durch Gottes Vorsehung ihnen zu Theil gewordenen individuellen Ausstattung leben, und wie ferner zwar alle zu einer Selbstthätigkeit nach außen bestimmt und zugleich einer über ihnen stehenden Ordnung und Gewalt bedürftig sind, bei den verschiedenen Bevölkerungen jedoch sehr große Unterschiede hinsichtlich dieses Bedürfnisses und hinsichtlich des Bewußtseins und Triebes individueller Freiheit stattfinden: so muß der Einfluß hievon und eine bewußte Rücksichtnahme hierauf durchweg auf die Gestaltung der concreten Rechtsverhältnisse einwirken und diese daher auch stets wandelbar bleiben. Aber wie die mit Macht ausgestattete Rechtsordnung eben nur in den also entstandenen concreten jeweiligen Rechtsordnungen der einzelnen Staaten wirklich existirt, so verbindet sich uns mit dem Bewußtsein, daß nach Gottes Willen überall eine solche Ordnung sein und jedes Handeln im Gemeinwesen innerhalb ihrer Schrecken erfolgen solle, sofort auch das, daß die einmal existirende und die Grundbedingungen des Gemeinlebens schirmende Ordnung überall so lang zu respectiren sei, bis sie etwa auf eine ihren eigenen Bestimmungen entsprechende Weise abgeändert würde. Ja sie soll anerkannt werden als eine von Gott selbst verordnete, sofern der Gott, der sie auf dem Weg menschlich-geschichtlicher Entwicklung werden ließ, sie eben mit dem Anspruch auf solche Geltung hat werden lassen. Nicht bloß von ihren ordentlichen Repräsentanten, den Obrigkeiten, sondern vor allem von ihr im

ganzen ist auszusagen, was Paulus Röm. 13 von den „Gewalten" gesagt hat.

Mit diesem Anspruch und dieser höheren Weihe des Gesetzes ist ihm auch das Recht, ja die sittliche Nothwendigkeit gegeben, den Uebertreter zu strafen. Es behauptet seine Geltung und Hoheit auch ihm gegenüber, indem es seine Macht ihn selbst fühlen läßt und vor der ganzen Gemeinschaft an ihm zur Darstellung bringt. Eine nähere Erörterung und Begründung der Strafe und der Strafarten, worüber theologische Ethiker meist allzu leicht (wenn auch oft im wesentlichen richtig) urtheilen, Philosophen dagegen und ganz besonders Juristen gerade in der Gegenwart mit sehr verschiedenartigen Theorien sich abmühen, muß und kann hier nicht gegeben werden. Nur so viel glaube ich in Kürze aussprechen zu dürfen, daß man meines Erachtens immer wieder auf die Aussage eines allgemeinen sittlichen Bewußtseins wird zurückkommen müssen, wornach dem Verbrecher zu Theil werden soll, was er „verdient" hat, d. h. ein Uebel oder eine Lebenshemmung, wie es seinem Angriff auf das Recht entspricht. Man darf ferner hiebei auf das Princip der von Gott selbst zu übenden vergeltenden Gerechtigkeit zurückgehen, die den gesamten Lebensstand des sittlichen Subjects nach seinem eigenen sittlichen Verhalten und Werth bestimmen will. Immer aber darf als das Object, auf welches die Strafe des Rechtsgesetzes sich richtet, nur der Misbrauch des Willens angesehen werden, der in der gesetzwidrigen Handlung ausgedrückt ist. Dem wird auch am besten eine Strafart entsprechen, welche eben auf den Willen des Verbrechers, nämlich auf eine Beschränkung oder Aufhebung seiner äußern Willenssphäre sich bezieht. Die Handlungen werden ferner vom Staate zu strafen sein nur so fern sie eben gegen jenes Rechtsgesetz als solches und gegen die darin geschützten Grundbedingungen des Gemeinlebens als solchen sich richten. Wie jenes Gesetz nicht auf's Verhalten der Einzelnen zu Gott oder auf ihre eigene Pflege wahrer Sittlichkeit, sondern nur auf ihr Verhalten zur menschlichen Gemeinschaft und so auch zum sittlich-religiösen Gemeinleben sich bezieht, so wird es auch schwere Versündigungen gegen Gott, wie Lästerung und anderes dergleichen, nicht nach ihrem vollen innern Gewicht, das überhaupt für kein

menschliches Gesetz meßbar wäre, sondern eben als schwere Kränkungen jenes Gemeinlebens zu strafen haben. Wir bemerken dies gegen ungebürliche Forderungen, welche in dieser Hinsicht eine einseitig religiöse und theologische Auffassung oft an die Strafgesetzgebung stellt, ohne hiemit darüber urtheilen zu wollen, ob nicht doch, auch unter dem richtigen Gesichtspunkt aufgefaßt, die gegenwärtig bei uns bestehenden Strafen zu niedrig seien. — Wenn endlich die Idee der Vergeltung anderseits auch Lohn für die Rechtthuenden in sich zu schließen scheint und die früher ausgehobenen Schriftworte von einer Belobung derer, die Gutes thun, reden, so besteht ja doch das Gutesthun, sofern es für's Rechtsgesetz in Betracht kommt, eben immer nur in einem seine Normen einhaltenden äußern Handeln und hat seine Vergeltung immer schon in dem entsprechenden Genuß des Schutzes, welchen dasselbe der Persönlichkeit und ihrer äußern Selbstbethätigung gewährt.

Sollen wir nun nach unserer ganzen bisherigen Ausführung etwa noch die Frage beantworten, warum das Rechtsgesetz und so auch die Strafe, denen wir das bisher bezeichnete Gebiet in Uebereinstimmung mit den im wirklichen Leben sich geltend machenden Bedürfnissen und Principien und mit Nachweis des innern Grundes und Zusammenhanges zugewiesen haben, nicht doch zugleich weiter ausgedehnt, ja weshalb nicht womöglich alles Handeln innerhalb der Gemeinschaft, welches durch's göttliche Sittengesetz gefordert wird, auch zum Gegenstand staatlicher Machtgebote gemacht werden sollte? Wir können aber einfach die Frage entgegenstellen, wie denn dies Weitere sich irgend sollte begründen lassen. Die heilige Schrift hat, wie wir sahen, überhaupt gar keine ausdrückliche Bestimmung des Gebietes, auf welches die Obrigkeit und ihre Rechtsübung sich erstrecken sollte, gegeben. Die Grundideen des Sittlichen, wie sie gerade für unsere christliche Anschauung feststehen, schließen mit den sittlichen Forderungen vor Allem die den Subjecten zukommende Freiheit in sich, und das Sittengesetz, welches die Handlungen fordert, wird seiner innern Tendenz nach nur verwirklicht, indem diese mit Freiheit aus guter Gesinnung hervorgehen. Dem gegenüber ist das Zwangsgesetz gerechtfertigt, so fern es nothwendig ist für jene Grundbedingungen des sittlichen Zu-

sammenlebens. Es stellt Schranken oder Rahmen auf, innerhalb deren jene Thätigkeit der Personen und Gemeinschaften sich bewegen muß, um überhaupt Bestand zu haben. Wollte es weiter gehen, als in dieser Beziehung nothwendig ist, so würde es die wahre Entfaltung der Sittlichkeit lähmen, welche stets diese Schranken festhalten, aber innerhalb ihrer frei sein muß. Und sie würde in Verhältnisse eingreifen, welche unter die Formel eines äußern Machtgebotes zu bringen auch gar nicht möglich ist, weil das, was hier geschehen soll, durch ganz individuelle Umstände und den Zusammenhang mit dem innern Leben bedingt ist und nur als Frucht innerer Gesinnung Werth hat: so die Handlungen, die der Freund dem Freunde schuldig ist, im Unterschied von festen Vertragsleistungen, so die Werke milder Wohlthätigkeit im Unterschied von Armensteuern, die der Staat auferlegt, um Einzelne vor dem Untergang der persönlichen Existenz zu bewahren u. s. w. Ja es bleiben so auch für eine wahrhaft sittliche und christliche Auffassung die früher erwähnten Fälle möglich, wo der Staat seinen Arm leiht zu einer Handlung, die wir für unsittlich erklären müssen: er kann z. B., weil es so aus dem Wesen von persönlichem Willen, Vertrag und Eigentum folgt, dem Einzelnen zu einer Handlung Macht geben, während derselbe von dieser Macht unter den individuellen Verhältnissen doch nur Gebrauch machen kann, wenn er die Pflichten einer vom Staat nicht zu controllirenden persönlichen Barmherzigkeit sündhaft verletzt.

Unter den Theologen, welche über Staat, Recht u. s. w. geschrieben haben, nimmt Köhler in der Schrift, die ich am Schluß des ersten Artikels erwähnte, denselben Standpunkt, wie die oben gegebene Ausführung ein. Unter den neueren Philosophen wird wesentlich die gleiche Grundidee des Rechtes von Trendelenburg und Ulrici vertreten, wenn auch mit verschiedenen Modificationen in der Fassung und Begründung. Der Trendelenburg'schen Definition des Rechts als „des Inbegriffs derjenigen allgemeinen Bestimmungen des sittlichen Handelns, durch welche es geschieht, daß das sittliche Ganze und seine Gliederung sich erhalten und weiter bilden kann", fehlt es, während sie dasselbe meint, noch an der erforderlichen Bestimmtheit: denn es soll doch nicht alles, was zu dieser Erhal-

tung und Bildung beiträgt, sondern nur das, was dafür unerläßlich ist, unter den Begriff des Rechts fallen, und das, was zu diesem Unerläßlichen gehört, ist näher zu bezeichnen. Vorangegangen ist der auch für Theologen nicht zu ignorirende Philosoph Krause, indem er das Recht definirte als das „organische Ganze aller äußern Bedingungen des vernunftgemäßen Lebens“ (nachher als die „zeitlich freie Bedingtheit des Vernunftlebens“); dabei suchte er die Idee des Rechts bis auf ihren Grund in Gott zurück zu verfolgen. Aber seine Definition bringt die bestimmte Beziehung, welche das Recht auf den Willen und eben nur auf's Willensgebiet hat, nicht zum Ausdruck; sie verliert sich, wie Ulrici mit Recht einwendet, in's Unbestimmbare [1]. — Wir weisen hiemit auf der einen Seite jene Auffassung ab, welche das Recht mit dem „objectiven Ethos“ überhaupt identificiren will und nach welcher eigentlich alle auf's äußere Handeln bezüglichen göttlichen Sittengebote auch zu staatlichen Machtgeboten werden müßten, auf der andern Seite einen Begriff, der nur auf Formales sich beschränkt, im Recht nur das Verhältnis einzelner Subjecte zu einander in's Auge faßt und seine Beziehung zum sittlichen Leben im Ganzen nicht aufnimmt: so der Kantsche Begriff des Rechts als des Inbegriffs der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit vereinigt werden kann; die hierin liegenden richtigen Momente aber sind in unsere Rechtsidee aufgenommen. Stahl, der von jener ersten Auffassung ausgeht, hat am Ende factisch dem Rechtsgesetz doch nur im allgemeinen das nämliche Gebiet wie wir zugewiesen, sofern, wie wir hörten, das Recht doch allerdings die ethischen Ideen nur in ihrer äußersten Grenze enthalten, die sittlichen Institute nur in ihrer äußersten Grenze wahren könne. Die Beschränkung aber, die wir principiell begründen und festhalten, ist ihm erst Folge der Sünde, welche in der das Gesetz aufstellenden Gesamtheit herrscht, und er hätte con-

---

[1]) Eine Uebersicht über das tiefe, aber nicht ebenso klare System Krause's gibt J. H. Fichte, Die philos. Lehren von Recht, Staat und Sitte, S. 232 ff. Unter seinen Schülern ist besonders der Jurist Ahrens zu nennen.

sequenterweise auch trotz dieser Sünde von seinen Prämissen aus dem Rechtsgesetz und der ihm zur Seite stehenden Gewalt noch einen viel weitern und womöglich mehr und mehr zu erweiternden Spielraum belassen müssen. — In keiner Weise genügt die Herbart'sche Begründung der Rechtsidee auf das Misfallen am Streite. Ich führe sie an, weil doch A. v. Oettingen in seiner Ethik sie beigezogen hat: er definirt das Recht als den machtvollen Organismus gesetzlicher Normen zur Aufrechterhaltung bürgerlicher Ordnung oder zur Vermeidung des Streits. Geben wir zu, daß das sittliche Bewußtsein und Urtheil am Streit Misfallen haben müsse, so ergibt sich hiemit durchaus noch nicht der bestimmte Begriff einer Rechtsordnung, sondern entweder möchte man daraus nur die Pflicht liebender Nachgiebigkeit folgern, womit man also auf Recht verzichtet, oder man fordert eine Vermeidung und Schlichtung des Streites, bei der jedem Theil ein ihm Gebürendes zu Theil wird, und muß eben hiemit schon eine anderswo gewonnene Idee von Recht und Rechten voraussetzen. Ueberdies aber wird, wer eine richtige Rechtsidee hat, gar nicht zugeben, daß jeder Streit unbedingt misfalle: er wird es nicht zugeben von einem Streit, der eben zur Wahrung des Rechtes geführt werden muß; nicht der Streit misfällt hier, sondern die Kränkung des Rechtes, die ihn zur Pflicht macht; um zu beurtheilen, wie ein Streit Gegenstand sittlichen Misfallens sein und deshalb vermieden werden sollte, muß vorher schon die Rechtsidee feststehen [1]. — Kurz pflegt man bekanntlich die Rechtsidee oft in dem „Suum cuique" zusammenzufassen. Dies ist indes bloß dann richtig, wenn man unter dem einem jeden Zugehörigen nur eben das versteht, was ihm nach den oben ausgeführten Principien als persönlichem Subject und um der Stellung willen, die er im geordneten Gemeinwesen einnimmt, in Hinsicht auf die äußere Willenssphäre zukommt, und nicht etwa alles, wozu die andern ihm gegenüber durch die sittlichen Gebote oder Gottes Willen überhaupt verpflichtet sind. Die Gefahr, durch eine unklare Auffassung und Anwendung des

---

[1] Im Gegensatz gegen Herbarts Rechtsbegründung vgl. R. v. Ihering, Der Kampf um's Recht (speciell S. 99 der ersten Aufl.).

suum cuique der strenge Begriff des Rechts, um welches es sich Staat handelt, wieder in's Unbestimmte erweitet und verwirrt werde, droht nicht nur in jener früher besprochenen Darstellung Beck'scher Lehren durch Lindenmeyer, wo die Nächstenliebe unter das suum cuique gestellt wird, sondern z. B. auch bei Palmer, wenn er die Ausübung des suum cuique darein setzt, daß man jedes Object in demjenigen Werth anerkenne, den es in der Weltordnung einnehme [1]): man kann dies sagen, aber man versteht dann unter suum cuique etwas weiteres als man darunter verstehen darf, wenn man es auf's Rechtsgesetz anwendet. Auf eine ähnliche Erweiterung des Rechtsbegriffes ist von Krause'schen Principien aus der von Köhler angeführte Jurist Röder gerathen: zum Rechte der Einzelnen gehört ihm nicht bloß die Wahrung der persönlichen Existenz und einer äußern Willenssphäre, sondern die Leistung von allem, was zu einem guten Bestande des Lebens erforderlich ist und die Menschen bei gutem Willen einander zu leisten im Stande sind; sie haben das um ihrer Bestimmung willen von einander zu fordern; Rechtsforderung wird so z. B. auch eine verhältnismäßige Gleichheit in der Vertheilung des materiellen Eigentums. Köhler erinnert an „die ungeheure Gefährlichkeit solcher Sätze, sobald sie in die Praxis übersetzt werden sollen".

Für ein tiefes sittlich-religiöses Bewußtsein und für eine christliche Lehrwissenschaft, welche auf das sittlich-religiöse christliche Bewußtsein sich gründen muß, bereitet der Würdigung des Rechtes besonders sein Verhältnis zur Sittlichkeit und das Verhältnis zwischen Rechtsgesetz und Sittengesetz Schwierigkeiten. Die Einheit der Idee des Guten und des göttlichen Willens duldet nicht, daß Beide, falls sie im Gegensatz zu einander stünden, doch zusammen gelten sollten. Hält man jedoch nicht streng den Unterschied zwischen beiden fest, so wird einestheils der Sittlichkeit ein äußerlicher, gesetzlicher Charakter aufgedrückt, anderntheils das Recht dadurch, daß seinen Bestimmungen der Charakter unbeugsamer äußerer Machtgebote genommen wird, in seinem Wesen erschüttert und aufgelöst.

---

1) Moral des Christentums, S. 14.

Jener Gegensatz aber ist, denke ich, schon durch unsere ganze bisherige Darstellung ausgeschlossen. Gibt das Recht der Persönlichkeit die Befugnis und Macht, ihren Eigenwillen und ihr Eigentum den anderen gegenüber zu behaupten, so ist sie ja hiedurch keineswegs aufgefordert, dies mit Verleugnung der Nächstenliebe zu thun, sondern damit besteht vollkommen zusammen das sittliche Gebot, die durch's Rechtsgesetz verliehene Freiheit und Macht für die Zwecke der Liebe zu gebrauchen und den widerstrebenden, äußerlich ungehemmten Eigenwillen innerlich zu brechen. Und noch mehr: wir mußten die Rechtsidee aus derselben Wurzel herleiten wie die gesamte Sittlichkeit. Ja wenn man unter Sittlichkeit das der Idee des Guten gemäße Leben nicht bloß mit bestimmter Beziehung auf die Gesinnung oder innere Willensrichtung versteht, sondern wenn man auf das gesamte, jener Idee und hiemit seiner eigenen Bestimmung entsprechende innere und äußere Willensleben, das jeden Falls wirklich als Einheit aufgefaßt werden muß, nun eben den Begriff der Sittlichkeit ausdehnt, so fällt unter diesen Begriff auch der des Rechtes selbst. Verstehen wir unter Sittengesetz den Inbegriff aller göttlichen Forderungen an den Willen der Einzelnen und der Gesamtheit, so gehört zu ihm eben auch die Aufstellung und Durchführung der Rechtsnormen. Unterscheiden wir das Sittengesetz in seiner Beziehung auf die Gesinnung vom Rechtsgesetz, so fordert doch eben jenes auch eine solche Gesinnung, welche die Grundlagen des Rechtes und die bestehenden Rechtsordnungen anerkennt und ihre Geltung befördert. Wiederum muß für's sittliche Subject mit dem Bewußtsein seiner Rechte sich stets das Bewußtsein der Pflichten verbinden, die ihm vermöge eben des sittlichen Wesens, auf welchem seine Rechte ruhen, obliegen, denen es eben im Gebrauch der ihm zugesicherten Freiheit und Selbständigkeit nachkommen soll und zu denen die ganze allseitige Entfaltung und Bethätigung der durch's Sittengesetz geforderten Grundgesinnung gehört.

Hienach könnte sich fragen, ob das Recht nicht einfach als Theil der Sittlichkeit, die Rechtslehre als Theil der Sittenlehre zu behandeln sei. Und in der That kann es keine in sich vollständige Sittenlehre geben, die nicht wenigstens im allgemeinen die

Stelle des Rechtes im sittlichen Gesamtleben nachwiese, seine tiefsten Fundamente an's Licht stellte und hiemit eben auch die Aufforderung zu einer rechtlichen Gesinnung und gewissenhaften Respectirung des Rechts begründete. Dennoch kommt der Rechtslehre dem ganzen übrigen Inhalt gegenüber, den die Sittenlehre als solche zu behandeln hat, eine gesonderte Stellung und relative Selbständigkeit zu. Es muß ausgegangen werden von zwei verschiedenen Grundlagen der Betrachtung, obgleich die beiden in Einer sittlichen Grundidee sich zusammenschließen. Schon im Eingang unserer Erörterung des Rechtes ist hierauf hingewiesen. Zur sittlichen Idee oder zum Willen Gottes über die Menschheit gehört beides: daß die persönlichen Willen und die einzelnen Gemeinschaftskreise und der ein ganzes Volk umfassende Machtorganismus jenen festgeordneten und gesicherten Bestand im äußeren Leben haben, und das, daß die Subjecte und die Glieder aller der Gemeinschaften von der Gesinnung achtungsvoller Nächstenliebe durchdrungen und in ihr auf allen Gebieten für die Zwecke der Menschheit auch äußerlich thätig seien. Da erst hiedurch das Gute wahrhaft in der Menschheit verwirklicht oder Gottes Reich in ihr hergestellt wird, sagen wir von jenem Ersten, daß es statthaben müsse eben um das Zweite, die objective Entfaltung wahrhaft guten Willens und seiner Producte, möglich zu machen. Aber eben auch wieder als Voraussetzung dieses Zweckes muß das Erste — und hiemit das Recht — zunächst für sich feststehen und jedem, so weit er nur nicht selbst das Rechtsgesetz verletzt, zu gute kommen. So ist für das Recht vermöge seines besonderen, relativ selbständigen Ausgangspunktes, auch eine gesonderte wissenschaftliche Behandlung begründet. Dieselbe hat von jener Grundforderung aus mit der strengen Folgerichtigkeit, die wesentlich Sache des scharfen Verstandes ist, die Consequenzen zu ziehen, welche aus dem allgemeinen Wesen jener Willensverhältnisse unter Berücksichtigung der empirischen, realen Volkszustände sich ergeben. Sie darf es einer andern Wissenschaft überlassen, zu begründen und auszuführen, was zum innern Gutsein des Willens und zur vollen Entfaltung des sittlich-guten Lebens, wie sie frei vom Innern ausgehen muß, gehöre, und zwar werden hiefür auch andere Seiten der geistigen Begabung und Thätigkeit als dort in

Anspruch genommen, nämlich vor allem ein feiner Sinn für die inneren Vorgänge des Herzens und Gewissens und den unendlichen Reichtum individueller Regungen und Rücksichten, welche die sittliche Betrachtung im Unterschied von der rechtlichen durchweg im Auge behalten muß. Verwahren aber wird sich die Rechtslehre dagegen, daß nicht durch irgendwelchen Einfluß von dieser Seite her die von ihr aufgestellten, abstract geformten Ordnungen erweicht oder durchbrochen werden, durch welche doch auch jenes ganze aus dem Innern quellende und frei individualisirte Leben erst seinen festen Halt in der Welt bekommt. — Im Leben wird das Recht nicht etwa einfach in dem Maß cultivirt, betont und ausgestaltet werden, in welchem bei einem Volk wahrhaft sittliche Gesinnung lebendig ist. Sondern ein energisches persönliches Selbstgefühl der Volksgenossen und ein kräftiger Egoismus, der sein eigenes Interesse durch's Recht sichert, kann in Verbindung mit Verstand und Scharfsinn gerade da, wo die Grundgesinnung der Liebe sehr wenig sich regt, zu einer weiten und scharfsinnigen Ausbildung des Rechts führen [1]). Dagegen kann in Persönlichkeiten von weicherem, mehr weiblichem Gemüth bei tief gegründeter und in Liebe thätiger Sittlichkeit doch das Bewußtsein und Verständnis für die Bedeutung des Rechts weniger ausgebildet sein.

Aber wir müssen auf den innigen Zusammenhang zurückkommen, der das relativ Verschiedene und Trennbare in Leben und Wissenschaft doch immer innig verbunden hält.

Eine Entwicklung des Rechtes, welche wahrhaft seiner Idee und Bestimmung entspricht, ist doch nicht möglich, wo der Werth der Persönlichkeiten, vermöge deren sie alle als Rechtssubjecte anzuerkennen sind, und der Werth und das innere Wesen der durch's Recht zu schützenden Gemeinschaften und Lebenskreise, wie der Ehe, Familie, religiösen Gemeinde u. s. w. nicht wahrhaft verstanden und gewürdigt wird. Und dies ist nur möglich bei einer richtigen und gründlichen sittlichen Gesamtanschauung und bei innerer Hingabe an die Grundzeugnisse und Forderungen des sittlichen und

[1]) Vgl. was Ihering in seinem „Geist des römischen Rechts", Bd. I (bei Köhler S. 141) über dieses Recht (als über eine Religion der Selbstsucht) sagt.

sittlich-religiösen Bewußtseins und Erkennens. Die Stütze, welche das selbstische Interesse der Herstellung einer Rechtsordnung gewährt, läßt das Recht immer nur zu sehr einseitiger Ausbildung gelangen. Und sie wird hinfällig, sobald es sich darum handelt, daß ein irgendwie zu unverhältnißmäßigem Machtbesitz gelangter Theil des Gemeinwesens auf etwas verzichten sollte, um anderen ein menschlich-sittliches Dasein und Leben möglich zu machen, oder sobald besonders kräftige und energische Glieder sich befähigt fühlen, ihre durch die bisherige Rechtsordnung geschützten Interessen durch einen Bruch und eine Umgestaltung derselben noch besser zu befördern, oder sobald den Einzelnen in Folge von Bequemlichkeit, Trägheit und Mangel an Umsicht die Gefahr, die ihnen ein muthiges Eintreten gegen Verletzer der Rechtsordnung bringen möchte, größer erscheint als diejenige, welche bei einem ruhigen Zusehen gegen solche Verletzungen ihrem persönlichen Interesse drohen würde.

Anderseits muß eine volle und klare Entfaltung des sittlichen Bewußtseins und Erkennens nothwendig auch zur Anerkennung der sittlichen Nothwendigkeit und höheren Würde des Rechtes führen und die echt sittliche Gesinnung als Rechtssinn sich bethätigen. Der Christ müßte daran festhalten, auch wenn, wie öfters behauptet wird, das Recht (und so auch der Staat) nur um der Sünde willen da wäre und das Christentum mit der Ueberwindung der Sünde auch die Aufhebung des Rechtes erstreben würde: denn der Sünde bleibt ja doch immer genug auch bei jedem christlichen Volk. Wir können jedoch jenes nicht zugeben, sondern nur so viel, daß, wo Sünde nicht wäre, die zum Charakter des Rechts gehörige Erzwingbarkeit nicht zur Anwendung käme. Denn daß jeder eine bestimmte äußere Willenssphäre habe, von wo aus er dann gerade auch die mittheilende Liebe zu üben hat, ist nicht erst durch Rücksicht auf die Sünde gefordert, noch ergeben sich erst hieraus die Principien, nach welchen die Sphären der einzelnen Subjecte und Kreise zu ordnen sind. Und auch beim besten Willen könnte, wenn dafür nicht eine äußere Ordnung aufgestellt würde, der Einzelne darüber, was den einzelnen Mitmenschen, den Gemeinschaften, der Staatsgewalt u. s. w. gebüre, im Unklaren sein und von der Meinung anderer Gutgesinnter abweichen; mit Recht weist

Palmer besonders auf Fragen des Eigentumsrechtes hin; auch bei einer Ungewißheit über das Verhältnis der eigenen Sphäre zu fremden wäre von strengen Christen nicht etwa statt einer Aufklärung und Feststellung ein einfacher Verzicht auf's Zweifelhafte zu fordern, und überdies würde ja dies da, wo beide Theile so strenge Christen wären, zu wunderlichen Verwicklungen führen [1]. Wenn v. Oettingen [2] sagt, es würde bei vollkommener Herrschaft der Liebe nie eines Rechtsspruchs bedürfen, weil kein Rechtsstreit vorkäme, so erwiedern wir, daß bei aller Liebe und Verträglichkeit doch Rechtsfragen eintreten und hiedurch Rechtsbescheide nöthig werden können. — Ein warmer, lebendiger sittlich-religiöser Sinn mag sich zu einer Abneigung gegen die starren Rechtsformeln versucht fühlen, durch welche der freien sittlichen Lebensentfaltung Gewalt angethan und nichts producirt, sondern überhaupt eine wesentlich negative Thätigkeit ausgeübt werde. Aber eine gewisse Starrheit und ein gewisser äußerlicher Mechanismus ist unvermeidlich bei Normen, die nun einmal für äußere Handlungen als solche mit allgemeiner Geltung aufgestellt und aufrecht erhalten werden müssen; und von diesen Satzungen gilt, was Paulus Röm. 13, 3 von den „Gewaltigen" sagt, daß sie nicht den guten Werken, sondern den bösen zu fürchten seien: auch wo sie einschränken, sollen die Schranken nur dazu dienen, daß den wahrhaft sittlichen, frei schaffenden Trieben und Willensbestimmungen eine Entwicklung zu Theil werde, die weder durch das Treiben bösen Willens gestört, noch durch jene auch bei gutem Willen möglichen Irrungen und Verwirrungen gehemmt sei. Ja eine strenge Handhabung des Rechtes wird auch nicht bloß äußere Eingriffe in's sittliche Gemeinleben abhalten, sondern zur Bildung der Willen selbst und zu einer heilsamen Zucht für den bösen Willen mitwirken. Lenkt es doch den Willen, dessen Aeußerungen es gewaltig wehrend und strafend entgegentritt, eben hiedurch immer auch auf sich selbst zurück, hält ihm die zu respec-

---

[1] Vgl. als Gegner der oben bestrittenen Ansicht: Jäger, Grundbegriffe der christl. Sittenlehre, S. 60; Palmer a. a. O., S. 425; Köhler (gegen Scheurl) a. a. O., S. 163; Thilo, Die theologisirende Rechts- und Staatslehre, S. 270 (bei Rothe, Ethik, Bd. II, S. 391).

[2] A. a. O., S. 123.

tirenden sittlichen Güter und Ordnungen vor und macht ihm eine über den Subjectivitäten stehende und sich behauptende Autorität fühlbar. Der usus politicus legis, wie die Dogmatiker sich ausdrücken (dabei den Unterschied von Rechtsgesetz und allgemeinem Sittengesetz nicht beachtend), wirkt so von selbst auch pädagogisch.

Auf unrichtige Weise stellt man häufig Recht und Liebe in Gegensatz zu einander. Ueberdies müßte man schon, um logisch zu reden, nicht Liebe und Recht einander gegenüberstellen, sondern die Liebe und ein durch's Recht bestimmtes Verhalten oder das vom Princip der Liebe ausgehende Sittengesetz und das Rechtsgesetz. Aber Gegensatz gegen Liebe ist nicht dieses an sich, sondern Gegensatz gegen sie wäre ein Verhalten, das lediglich nur Recht gelten lassen und bei und neben der Herrschaft des Rechtes die Pflichten der Liebe verleugnen möchte. Dagegen muß auf die Erhaltung des Rechtes an sich gerade auch die Liebe hinarbeiten, so gewiß als sie sich das wahre und ganze sittliche Wohl der Mitmenschen zum Zwecke setzt. Sie muß namentlich auch den strengen Vollzug des Rechtes an den etwa widerstrebenden Subjecten fordern, und zwar nicht bloß wegen des sonst bedrohten allgemeinen Rechtsbestands, sondern gerade auch im wahren Interesse der Subjecte selbst, damit womöglich jene pädagogische Wirkung bei ihnen erreicht und wenigstens der Ausbruch der Sünde zurückgedrängt werde. — Sucht häufig im Streit für's Recht unter dem Scheine von Rechtsgefühl und muthigem sittlichem Eifer nur eitle Selbstsucht ihre Befriedigung, so kann umgekehrt auch feige Selbstliebe unter dem Vorwand der Friedfertigkeit der Vertheidigung des Rechtes sich entziehen und diese zu einer Aufgabe wahrer Selbstverleugnung werden.

Insofern muß also auch ein Theolog in die Mahnung zum Kampf um's Recht einstimmen, welche der Jurist Jhering in seiner schon oben angeführten weit verbreiteten Schrift hat ausgehen lassen. Wenn er aber dem Satze, daß wir im Schweiß des Angesichts unser Brod essen sollen, den Satz: „im Kampfe sollst du dein Recht finden" mit gleicher Wahrheit gegenübertreten läßt, so wird doch glücklicherweise der gewöhnliche Bürger und Christ auch beim lebhaftesten Rechtsgefühl zu diesem Kampf nie so viel Anlaß finden wie zu jenem Schweiß. Und was die von Jhering

gar sehr an's Herz gelegte Pflicht des Einzelnen, sein eigenes Recht durchzukämpfen, betrifft, so wird sich in vielen Fällen der allgemeine Rechtsbestand schon genügend dadurch wahren und auf den Verletzer des Rechtes schon eine genügende Einwirkung dadurch sich erzielen lassen, daß der Verletzte ruhig und klar für das verletzte Recht zeugt und nur aus Rücksichten des Friedens und der Liebe einen für jenen beschämenden Verzicht auf ein ihm von Rechts wegen zustehendes Object leistet. Aus Iherings Sätzen würde consequenterweise wol gar folgen, daß der Staat auch in der schlechtesten Bagatellesache einen solchen Verzicht verbieten und für den Verletzten, der nicht processiren will, selbst die Klage erheben müßte.

Der Grund für ein Zurücktreten des Interesses für's Recht bei der ältesten Christenheit liegt nicht bloß darin, daß zunächst auf Grundgesinnung und Bethätigung der Liebe als hingebende und mittheilende gedrungen wurde und werden mußte, sondern auch darin, daß die Bestimmung des Christentums, auch in diese irdische Welt mit allen ihren Aufgaben und Gütern einzugehen und ein weltlich-sittliches Leben auszugestalten, der Erwartung eines nahen Endes und den gedrückten Verhältnissen der Gegenwart gegenüber erst allmählich zum Bewußtsein kam. Nachdem das Christentum in jenen Proceß eingetreten war, mußte der Protestantismus trotz allem, was ein Luther mit oder ohne Grund über die Juristen und Rechtsordnungen seiner Zeit klagte, auch zu einer tiefen Würdigung des Rechtes weiterführen. Dafür kommt einestheils seine Auffassung von der göttlichen Einsetzung und Bestimmung der das Recht handhabenden Obrigkeit und weltlichen Gewalt in Betracht, anderntheils das energische Bewußtsein von der dem persönlichen Subject zukommenden Würde, Selbständigkeit und Verantwortlichkeit, das freilich zunächst nur auf's innere sittlich-religiöse Leben und Verhältnis zu Gott sich bezog, aber bald genug dann auch für die äußere Stellung der nach Gottes Bild geschaffenen und der Erlösung gewürdigten Persönlichkeit sich geltend machen mußte.

Die Aussprüche der Bergpredigt, nach denen man nicht Aug' um Auge fordern, dem Bösen nicht Widerstand leisten, zum rechten Backen hin auch den linken dem Streiche darbieten soll, können keines Falls dem Buchstaben nach absolut verstanden, d. h.

auf jede Reaction gegen Kränkungen der eigenen Persönlichkeit ausgedehnt werden. Sie würden da sofort in Widerspruch gerathen gegen das Verhalten Jesu selbst, der bekanntlich jenen Backenstreich vor dem hohen Rath nicht schweigend hinnahm, und vollends des Paulus, der gegen ungerechte Mishandlung protestirt, ja eine gewisse Genugthuung dafür (Apgsch. 16) verlangt hat. Eine solche Reaction (und ebenso auch das Schwören nach der Bergpredigt) kann nur verboten sein in demjenigen Sinn, in welchem sie gemeiniglich erstrebt und ausgeübt wird, nämlich als eigenmächtiger, rachsüchtiger Act selbstischen Triebs und selbstsüchtiger Gesinnung. Sie kann zu gleicher Zeit gefordert werden zur Wahrung höherer von Gott uns anvertrauter Interessen, — damit es nicht scheine, als ob eine von Gott uns zugetheilte Würde oder Thätigkeit nichtig und der Verachtung preiszugeben wäre, damit ferner der Böse nicht durch die Freiheit, die er findet, vollends ganz in's Böse hineingerathe u. s. w. Vor allem aber muß dem Buchstaben des Verbotes gegenüber jene Forderung stehen bleiben, daß der Rechtsbestand gewahrt werde im Interesse des sittlichen Gesamtlebens, im Interesse der Selbständigkeit und Sicherheit, die der Einzelne für sein sittliches Wirken in der Welt bedarf, und im Interesse des Verbrechers selbst, der in Schranken gehalten und einer Zucht unterworfen wird. —

Nachdem wir zu dieser ganzen bisherigen Ausführung über das Recht von der Idee des Staates aus gelangt sind, haben wir noch den Begriff des Rechtes, von welchem wir hier handelten, von einem verschiedenartigen Sinn, in welchem man sonst von Recht redet, ausdrücklich zu unterscheiden. Vor allem versteht sich das von selbst, daß das Recht in jenem Sinn nicht identificirt werden darf, mit allem, was für ein wahrhaft sittliches Bewußtsein „recht" oder den sittlichen Normen adäquat ist; so würde es nicht bloß mit jenem objectiven Ethos, sondern mit dem gesamten, auf's Einzel- und Gemeinleben, auf That und Gesinnung bezüglichen Sittlich-Guten für eins genommen. Es muß aber — und hieran müssen wir besonders erinnern — auch unterschieden werden von solchen Satzungen für äußeres Handeln, welche durch irgend eine innerhalb des staatlichen Gemeinwesens bestehende und besondere Aufgaben verfolgende Gemeinschaft für ihre eigenen Mitglieder aufgestellt und zur

Bedingung der Mitgliederschaft und specieller gliedlicher Befugnisse gemacht, wol auch durch's Wesen jener Gemeinschaft und ihrer Aufgaben gefordert werden, welche aber nicht auch das Gemeinwesen als solches mit seiner Autorität und so mit dem Charakter von Macht- und Zwangsgeboten ausstattet, ja deren Erhebung zu solchen Geboten vielleicht geradezu dem Wesen der durch sie zu fördernden, nur durch freie Thätigkeit realisirbaren Aufgaben widerstreiten würde. Im Unterschiede davon mag man das Recht, von dem wir reden, staatliches oder bürgerliches oder öffentliches Recht nennen (das vom Staat sanctionirte Privatrecht in sich befassend). Die Handlungen, auf welche jene Satzungen gehen, fallen unter dieses nur in so weit, als der an sich freie Beitritt der Mitglieder zu der Gemeinschaft und ihren Satzungen den Charakter eines, durch's allgemeine bürgerliche Recht zu schützenden äußeren Vertrages hat, oder als sie sonst auf irgendwelche durch dieses Recht geschützte Verhältnisse, Güter und Ordnungen sich beziehen. Ueber solche Gemeinschaften im ganzen wird der Staat jeden Falls zu urtheilen haben, ob sie mit ihren Zwecken und Satzungen seinen eigenen Aufgaben nicht in den Weg treten. Läßt er sie aber hiernach zu, so werden dadurch ihre Satzungen noch nicht „Recht" in jenem Sinne, sondern dies würde erst dann geschehen, wenn der Staat dieselben als solche sanctioniren, das heißt ihnen den oben bezeichneten Charakter verleihen würde. Man denke an organisirte Genossenschaften für Kunst, Wissenschaft oder für materielle Zwecke. Mit Bezug auf kirchliche Ordnungen müssen wir hierauf später zurückkommen; zunächst ist jeden Falls so viel klar, daß das Gesagte auch für religiöse Genossenschaften gilt, die, ohne in irgendwelchem Sinn zu Staatskirchen erhoben zu werden, innerhalb eines Volkes und Staates bestehen und rechtlich zugelassen sind.

Zu unterscheiden ist ferner hinsichtlich dieses Rechtes zwischen den allgemeinen Grundsätzen, nach welchen das Recht im Staat sich gestalten sollte und welche aus der oben ausgeführten Begründung des Rechts und dem Wesen der zu schützenden und zu ordnenden sittlichen Verhältnisse sich ergeben, und zwischen den concret gestalteten, im Gemeinwesen geltenden, von seinen Vertretern aufgestellten, durch seine Macht gestützten Rechtsnormen. Dieses posi-

tive Recht ist es, von dem wir hier reden und weiterhin zu reden haben werden.

Nach dem bisher Gesagten ist auch über den Satz zu urtheilen, daß der Staat die alleinige Quelle alles Rechtes sei. Wuttke erklärt ihn für unchristlich, heidnisch, widersittlich. Andere, gut christliche und theologische Ethiker haben ihn angenommen. Als Recht in unserem bestimmten Sinn darf für die Glieder eines Staats nur gelten, was der Staat dafür anerkannt und erklärt hat. Hiemit ist aber keineswegs ausgesagt, daß auch alle jene Ordnungen, die sich eine Genossenschaft innerhalb des Staates geben mag, von der staatlichen Gesetzgebung ausgehen müßten: so wenig als ihre Befolgung von der Staatsgewalt und mit Zwang durchgesetzt wird. Keineswegs will ferner jener Satz das besagen, daß es dem willkürlichen subjectiven Belieben der Staatshäupter und Volksvertreter anheimgegeben sein solle, was sie für Rechtssatzungen wollen ausgehen lassen. Ihre Pflicht ist vielmehr, nach bestem Wissen und Gewissen jene allgemeinen Grundsätze mit Bezug auf die concreten Zustände und geschichtlichen Prämissen praktisch zu machen. Ob sie aber diese erfüllen, oder ob sie aus Verblendung und bösem Willen Entgegengesetzes thun, darüber existirt allerdings für sie kein höheres menschliches Gericht: müßte doch ein solches, um zu genügen, mit Infallibilität der sittlichen Erkenntnis, Unwandelbarkeit des guten Willens und unüberwindlicher Gewalt für die Execution ausgestattet sein. Und so kann es dann allerdings für den einzelnen Staatsbürger Pflicht werden, nicht bloß etwas, was formell Recht geworden ist, zu tadeln und auf gesetzlichem Wege Umänderung zu erstreben, sondern einer Forderung des positiven Rechtes zuwider zu handeln und hiebei nur darin, daß er die Strafe sich gefallen läßt, die Autorität jener Rechtsquelle anzuerkennen. Dies wäre der Fall, wenn jene Forderung, welche die staatliche Gesetzgebung an ihn stellt, im unlösbarem Widerstreit mit einer Forderung stünde, welche aus seinen sonstigen Beziehungen zu Gott und Mitmenschen gemäß dem unwandelbaren Sittengesetze sich für ihn sicher und unbedingt ergeben. Durch jenen Satz darf der, daß man Gott mehr als Menschen gehorchen müsse nimmermehr beeinträchtigt werden. Die Frage ist nur, ob ein solcher Fall wirklich vorliege.

II. Weitere Aufgaben des Rechtsstaates.

Vom Begriffe des Staates aus sind wir auf den des Rechtes zurückgegangen, und so viel steht nun jedenfalls in Betreff des Staates fest, daß er dieses Recht festzustellen und zu wahren hat; mindestens in so weit muß er dann auch eine Beziehung zur Kirche haben und behalten. Das Recht kann, wie es für das ganze Gemeinwesen des Volkes gelten und auf die Macht desselben sich stützen soll, so auch nur als Sache dieses Gemeinwesens und als Ausdruck des einheitlichen Gemeinwillens geltend gemacht werden, und das heißt eben nur im Staat und von Seiten des Staates. Und der Staat muß zum Gegenstand seiner Gesetzgebung und Thätigkeit vor allem eben das Recht machen und darf diese Aufgabe niemals beiseite setzen oder verkürzen, während er mit Bezug auf andere Objecte des Gemeinwirkens, wie wir sogleich sehen werden, nach Umständen bald mehr, bald weniger thätig werden mag. Wo vom Staat und seinen Regenten Verletzung des Rechtes geduldet, oder gar selbst ausgeübt, und wo auch nur die klare Feststellung einer Rechtsordnung versäumt wird, da muß, ob jene auch noch so viel für sogenannte Cultur, Bildung oder Civilisation thun, der wahre Kern des Volkslebens und seiner Kraft verkümmern und verderben, indem das sittliche Bewußtsein der Volksglieder, ihr sittlicher Charakter und ihre sittliche Willensenergie, die sittliche Freudigkeit für's Gemeinwirken und Hingabe an den Staat zu Grunde geht. Wo dagegen ein noch lebenskräftiges, tüchtiges Volk im Genuß jener Rechtsordnung sein sittliches Wirken gesichert weiß, da werden die einzelnen Glieder schon von selbst auch für alle Zwecke der Cultur ihre Kräfte frei und rüstig entfalten. So halten wir entschieden die Idee des Staates als R e c h t s s t a a t e s fest. Der Vorwurf, daß hiemit der Staat zu einer Assecuranzanstalt für die bloßen Privatrechte und Privatinteressen der Einzelnen herabgesetzt werde, trifft uns nicht. Jene Idee zu bestreiten oder zu verdunkeln, haben wir namentlich auch vom Standpunkt des Christentums und christlicher Theologie und Ethik aus nicht den mindesten Grund; die Aeußerungen des Apostels Röm. 13 sind vielmehr dafür, als dagegen anzuführen.

Aber das sittliche Wirken der Menschen, dessen Aeußerungen innerhalb des Gemeinlebens die festen Formen des Rechtes einhalten sollen, hat nun einen unendlich reichen Inhalt in dem ganzen Gebiete der sogenannten materiellen und geistigen oder idealen Interessen. Es handelt sich darum, alles zu erreichen und auszuwirken, wozu der Mensch vermöge seines Wesens und seiner Stellung in der Welt angelegt und bestimmt ist, und hiemit zugleich dasjenige Wohlsein zu ermöglichen und zu gewinnen, auf welches in physischer und geistiger Beziehung der natürliche Trieb sich richtet, durch welches wiederum die Kraft und Frische für's Wirken und Arbeiten bedingt ist und welches so jeder für die Gesamtheit und auch für sich als Glied des Ganzen in sittlicher Thätigkeit erstreben kann und soll. Wir brauchen uns hier nicht mit einer weiteren Deduction derjenigen Berechtigung und Bedeutung aufzuhalten, welche dem Ackerbau, Gewerbe, Handel u. s. w., oder der Wissenschaft und Kunst, oder der Pflege leiblicher Gesundheit und der Fürsorge für leibliche und geistige Erholung und Auffrischung im sittlichen Leben zukommt. Und auch das wird nicht erst begründet werden müssen, daß für alle diese Zwecke nicht bloß einzelne Glieder eines Volkes thätig werden, sondern die sämtlichen Glieder sich interessiren und, wenngleich in sehr verschiedener Weise, zusammenwirken, ja die einzelnen Volksgemeinschaften als ein Ganzes und aus Einem Geist heraus dafür eintreten und so auch in den Leistungen auf jenen manichfachen Gebieten die besonderen Gaben und Eigentümlichkeiten jedes Volkes zum Ausdrucke kommen sollten. In so weit hat Rothe richtiges vorgetragen. Wol aber fragt sich nun, wie fern solche Thätigkeiten vom Volk als einem gesetzlich organisirten Gemeinwesen, d. h. also vom Staat als solchem übernommen und demnach auch mittelst der staatlichen Machtgebote und durch die Träger der Staatsgewalt durchgeführt werden sollen und können.

Man verwechsele dies nicht damit, daß das Recht als solches, in dem bisher von uns erörterten Sinn, eine Beziehung auf alle jene Gebiete hat. Nicht diese steht in Frage. So weit hiebei die Willensbethätigung der einen gegenüber der der andern, oder der Verkehr mehrerer Gemeinschaftskreise mit einander, oder Verfügungen

über Besitz, Eigentum u. s. w. in Betracht kommen, so weit greifen auch Rechtsverhältnisse ein und es entsteht das Bedürfnis einer Rechtsordnung, welche durch die Staatsgewalt aufrecht zu erhalten ist. Damit nimmt aber der Staat die positive oder inhaltliche Pflege jener Gebiete noch nicht selbst in die Hand, will noch nicht selbst leisten, was auf ihnen zu leisten ist. Wenn er z. B. die rechtlichen Verhältnisse in Betreff des Bergbaus ordnet, so ist hiemit die Frage noch nicht entschieden, ob er auch selbst mittelst eigener Diener und Arbeiter, mit Aufwand eigener Mittel und für seinen eigenen Gewinn Bergwerke betreiben, oder dies vielmehr einzelnen Personen und Gesellschaften überlassen will. Auch z. B. eine Rechtsordnung für gelehrte Anstalten und wissenschaftliche oder künstlerische Corporationen läßt sich denken, ohne daß der Staat darum selbst einige oder gar alle derartige Institute gründen und erhalten und für eine sachlich richtige Ausübung ihrer Thätigkeiten besorgt sein müßte. Namentlich auch hinsichtlich der Kirche müssen wir diesen Unterschied im Auge behalten. Oder ein anderes Beispiel: der Staat wird für die Gesundheit seiner Bürger dadurch zu sorgen haben, daß er äußere Handlungen oder einen äußern Gebrauch der Freiheit und Willenssphäre Einzelner und ganzer Gemeinschaften, wodurch Leben und Wohlsein bedroht würde, nicht zuläßt; dies kann er thun, schon so fern er das Recht feststellt und wahrt; eine andere Frage ist, ob er auch Aerzte und Apotheker bestellen, gutes Trinkwasser beschaffen solle u. s. w. Aehnlich kann man fragen: soll er nur bösartige Kränkungen des sittlich-religiösen Gemeinlebens durch seine Rechtsordnung fernhalten und den dieses Leben pflegenden Gemeinschaften ihre Rechtssphäre sichern, oder soll er selbst irgendwie positiv für diese Pflege thätig werden?

Daß die Thätigkeit des Staates immer nur als eine aufgefaßt werden muß, die er in der Form von Machtgeboten übt und im Nothfall mittelst Gewalt durchsetzen will, habe ich früher der unklaren Rothe'schen Auffassung gegenüber wohl genügend erörtert. Er behält daher mit seinen Thätigkeiten immer einen gewissen mechanischen Charakter, mag man sich auch in der Theorie noch so sehr bemühen, aus dem strengen Rechtsstaat oder einem über Wohl und Sicherheit peinlich wachhaltenden Polizeistaat einen recht idealen

Culturstaat zu machen. Und er hat, wenn er nur nicht weiter als nöthig ist seine gesetzlich geartete Thätigkeit ausdehnt, jenen Charakter durchaus nicht zu verleugnen: wo man seines Armes bedarf, da bedarf man eben auch eines fest geregelten, consequenten und gegen jeden Widerstand machtvollen Handelns.

Schon von hier aus müssen wir den bei manchen neueren Ethikern beliebten, namentlich von Rothe, Mühler, Trendelenburg und Köhler vorgetragenen, dagegen von Ulrici bestrittenen Satz abweisen, daß der Staat die Gesamtpersönlichkeit oder die Verwirklichung des universellen Menschen in der individuellen Form des Volkes heißen könne. Er hätte nur dann eine klare und richtige Bedeutung, wenn alles, was zu einem wahrhaft menschlichen Leben oder zur Realisirung der Idee der Menschheit gehört, nicht bloß in gewissen Beziehungen zur Aufgabe und Thätigkeit des Staates stände, sondern von ihm selbst hervorgebracht und ausgeführt werden könnte und müßte; daß die Kirche im Staat aufgehen müßte, wäre dann selbstverständlich. Aber der Gedanke ist nur dann möglich, wenn man, wie Rothe, den Staat höchst unbestimmt als die in einem Volk individualisirte, menschlich-sittliche Gesellschaft denkt und das Grundmoment des Gesetzes und der das Gesetz durchführenden Macht übersieht. Oder wer will behaupten, daß alles Menschliche und gerade das höchste Menschliche auf diesem gesetzlichen Weg sich realisiren lasse, wenn auch gewisse Hülfsleistungen dazu auf diesem Weg eintreten mögen? Trendelenburg vergleicht die Regierung im Staat mit der leitenden Vernunft im Menschen: aber er selbst läßt dann doch jene keineswegs alles das im Gemeinleben leisten, was diese für's persönliche Leben des Einzelnen zu leisten hat; müßte ja doch jene sonst gar auch über die höchsten Normen der Sittlichkeit, Wahrheit und Schönheit die im Volk Geltung haben sollten, sich schlüßig machen, ja dieselben, wie Ulrici sagt, dem Volk decretiren. Bestimmter noch will Trendelenburg nachher den Staat als „einen in der Macht gegründeten Menschen im Großen" bezeichnen; aber eben das Gegründetsein in der Macht, worauf es hier ankommt, verträgt sich nicht damit, daß dieser „Mensch" ein ganzer Mensch oder Universalmensch heißen könnte.

Wie weit also sollen nun alle die Thätigkeiten, welche zu jenen sittlichen Aufgaben des Gemeinlebens gehören, vom Staat aus rechtlich geschützt und durch diesen Rechtsschutz gefördert, wie weit auch inhaltlich von ihm unterstützt, geleitet, ja wol gar direct veranstaltet werden?

Aussprüche der heiligen Schrift geben darüber gewiß keine Entscheidung. Verschiedene Staaten haben, während jeder in seiner Weise blühte und durch seine Mitglieder großes auf jenen Gebieten geleistet wurde, doch in jener Beziehung sehr verschieden sich verhalten: man vergleiche in der neueren Zeit z. B. Staaten, wie einerseits Frankreich, anderseits die Vereinigten Staaten Nordamerika's. Eine zu fordernde Gleichartigkeit darin läßt sich auch in der That aus keiner Idee und keinem Princip ableiten. Wer von einer Hegel'schen oder Rothe'schen Staatsidee aus die Fürsorge und hiemit das Machtgebiet des sogenannten Culturstaates noch so weit ausdehnen will, muß doch vieles, was zum allgemeinen Wohl oder zur Cultur oder Realisirung der Menschheitsidee gehört, dem freien Zusammenwirken der Einzelnen überlassen und kann die Erfahrung nicht leugnen, daß hiedurch oft weit größeres und namentlich weit originelleres als durch die sorgfältigsten Staatsveranstaltungen geleistet, dagegen durch ein Uebermaß von diesen der frische Aufschwung vom Gewerbe und Handel, Wissenschaft und Kunst zugleich mit dem Trieb individueller Selbstthätigkeit gelähmt wird. Wer das umgekehrte Princip verfolgt, hat doch niemals die Thätigkeit eines Staates schlechthin bloß auf jenen Rechtsschutz reduciren, noch auch dem wehren können, daß sie, anfangs enger begrenzt, bei wechselnden Umständen weiter sich ausdehnte. Zwischen beiden Extremen hat nie eine feste Linie in der Mitte gezogen werden können. Und vielmehr eben das, daß dies nicht möglich sei, ergibt sich aus den richtigen Principien. Einestheils sollen die Glieder eines Volkes selbständige Persönlichkeiten sein, die aus eigenem sittlichen Antrieb und auch in eigenem Interesse für jene Aufgaben wirken und sich zusammenschließen. Ihre Selbstthätigkeit soll nie ohne bestimmten Grund beschränkt werden. Auch die gemeinsamen Aufgaben selbst leiden darunter: der Träge verzichtet auf alle persönliche Energie, energische Persönlichkeiten kommen mit

ihren Gaben und Antrieben nicht zu voller Entfaltung. Andern-theils erfordern jene Thätigkeiten, um im großen und auf die Dauer Erfolg zu haben, wenigstens theilweis eine solche regelmäßige, feste Ordnung, ein so fest geschlossenes Zusammenwirken, eine so gesicherte, ausgedehnte und continuirliche Darreichung von Mitteln, wie das eben nur möglich ist, wenn sie zur Sache des gesetzlich organisirten Gemeinlebens als solchen gemacht werden. Für die Lösung mancher Aufgaben mag es auch bei der Menge der einzelnen Volksglieder an so viel Verständnis, Muth und Hingabe, daß sie von den Einzelnen übernommen werden könnte, noch fehlen, während sie doch von den Häuptern und Repräsentanten des Staates mit Recht bereits für dringend nothwendig erachtet wird und, wenn der Staat sie einmal übernommen und in Gang gebracht hat, sicher auch auf weitere Belebung des Sinnes und Interesses der Einzelnen für sie rechnen darf. Wie weit aber nun nach der einen, wie weit nach der anderen Seite gegangen werden solle, das muß von Verhältnissen abhängig gemacht werden, welche an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten verschieden sind. Verschieden ist vor allem der Trieb nach individueller Selbständigkeit einerseits und nach fester Centralisation anderseits bei den verschiedenen Nationen, auch ohne daß darum die eine mehr als die andere im ganzen sittliches Leben oder Thatkraft und Geschicklichkeit besitzen müßte. Unaustilgbare Naturanlagen und die Folgen geschichtlicher Entwicklungen und Erfahrungen wirken bei solchen Unterschieden zusammen. Auch da ferner, wo jene Seite überwiegt, kann doch der jeweilige Stand, welchen die Bearbeitung jener Aufgaben im Gemeinwesen erreicht, und eine Complication der Umstände, unter denen sie weiter fortzuschreiten hat, eine größere directe Betheiligung des Staates mit Nothwendigkeit herbeiführen. So verzichten wir in dieser Beziehung grundsätzlich auf genauere apriorische Feststellung der dem Staat zukommenden Leistungen, und machen hiemit einen Unterschied zwischen jener Rechtsaufgabe, die schlechthin zu seinem Wesen gehört, und zwischen allem dem anderen, dessen er bald mehr, bald nur weniger sich annehmen mag, weil eben dieses andere selbst seiner bald mehr, bald weniger bedarf. Ueber diesen Unterschied und Verzicht kommt

man auch nicht hinaus, wenn man, wie Köhler, um ein „einheitliches, höchstes Princip" auszusprechen, den Staat als die Gesamtpersönlichkeit seine höchste Bestimmung erst in der Darstellung des nach allen Seiten normal entwickelten Gemeinlebens erreichen läßt. Denn er producirt ja doch auf keinen Fall von sich aus positiv diese ganze Darstellung, und die Frage, wie weit er bloß die Grundbedingungen des äußeren sittlichen Zusammenlebens wahren und die sittliche Arbeit aller seiner Glieder beschützen, oder wie weit er selbst ein inhaltliches Handeln für alle möglichen Zwecke ausüben solle, führt sofort wieder auf das bisher Ausgeführte zurück.

Was dann unter gegebenen bestimmten Umständen das richtige Verhalten des Staates gemäß den hier ausgesprochenen allgemeinen Grundsätzen sei, das ist zu beurtheilen vermöge einer genauen Einsicht in die realen Zustände und vermöge einer gründlichen Kenntnis der die Aufgabe des Staates oder seiner einzelnen Glieder bildenden Objecte, welche Einsicht und Kenntnis keineswegs etwa in dem Maß vorhanden sind, als sittliche Gesinnung und Intelligenz überhaupt da ist, sondern welche besonders erworben und in besonderen Wissenschaften gepflegt werden müssen. Hier hat daher die Ethik und speciell auch die christliche Ethik ihre eigenen Grenzen anzuerkennen und den sittlichen Menschen und Christen als solchen vor unbedachten Urtheilen zu warnen.

Nur auf einige Hauptpunkte in Betreff der uns vorliegenden allgemeinen Frage gehen wir hier noch ein, um dann bei der speciellen Frage nach der Stellung des Staates zum religiösen Leben und zur Kirche länger zu verweilen.

In der relativ größten Ausdehnung möchte man wol das Gebiet der materiellen Interessen der staatlichen Thätigkeit zuweisen. Die physischen Bedürfnisse verlangen bei einem ganzen Volk wie beim einzelnen Menschen eine gewisse continuirliche Befriedigung und Sicherstellung, damit Seele und Geist zu höherem sich erheben können, und der Staat wird also vor allem hiefür sich zu thätiger Fürsorge aufgefordert finden. Mit der Arbeit am materiellen Stoff verträgt sich auch der Natur der Sache gemäß am meisten eine Förderung durch Machtgebot und äußere Gewalt.

Allein wie viele Rücksichten auf individuelle, wechselnde, nie im voraus berechenbare Momente des natürlichen und gesellschaftlichen Lebens kommen gerade hier, z. B. bei Handel und Gewerbe, in Betracht, denen eine über dem ganzen Volk stehende und streng an Gesetz und Regel gebundene Verwaltung unmöglich genugthun kann. Wie oft ist da der Erfolg von einer Beweglichkeit des Handelns abhängig, welche für diese nicht möglich ist, oder von Wagnissen, welche sie nicht im Namen des Gemeinwesens übernehmen darf, während dieselben von einzelnen Volksgliedern oder Gemeinschaften ohne viel Gefahr für's ganze riskirt werden könnten. Zugleich wird das Wirken und Arbeiten im Materiellen, welches Bedürfnis und sittliche Aufgabe für die Gesamtheit ist, weit leichter, als das im geistigen Gebiet von den Einzelnen zugleich als Sache ihres eigenen Interesses erkannt werden, und so mag hier der Staat viele Leistungen und die Regelung vieler Verhältnisse, woran dem Gemeinwesen gelegen ist, doch zunächst der Thätigkeit der Einzelnen und dem Drang des von ihnen empfundenen Bedürfnisses überlassen, nur bei besonderen Nothständen oder Verwicklungen selbstthätig eingreifen und im übrigen auf die Obhut darüber sich beschränken, daß nicht ein egoistisches Treiben Einzelner, die schon im Besitz besonders reicher materieller Mittel sich befinden, den anderen eine ersprießliche Entfaltung ihrer Kräfte zum Behuf einer befriedigenden menschlichen Existenz unmöglich mache und das Wohl und die Zwecke des Ganzen den eigenen unterzuordnen versuche. Der Grundsatz des Gehenlassens oder laissez faire ist durch eine Partei von Nationalökonomen und Liberalen in einer solchen Weise und mit solchen Folgen geltend gemacht worden, daß ein heftiger Widerspruch hiegegen, in welchem heutzutage christliche Laien und Ethiker weithin zusammenstimmen, gewiß sehr berechtigt und nothwendig ist. Hüten wir uns aber wohl, das Richtige daran zu verkennen oder gar aus dem entgegengesetzten Extrem eine Forderung christlicher Sittenlehre zu machen.

Bei der Besprechung von Rothe's Lehre begegnete uns der schon von älteren, wie Luther, vorgetragene Gedanke wieder, daß die Festsetzung der Waarenpreise zu einer Sache der bürgerlichen Gesetzgebung gemacht werden möchte. Das ist ein rechtes Beispiel

so mancher auf die Staatsthätigkeit bezüglicher Gedanken, die einem sittlich denkenden Bürger und auch gelehrten Ethiker im praktischen Interesse höchst plausibel erscheinen mögen, von denen aber ein verständiger Einblick in die Bewegung des wirklichen Lebens sofort zeigen muß, daß sie der Gewalt und Weisheit der Regenten ganz unmögliches zumuthen und, wenn ihre Durchführung dennoch umfassend versucht würde, zu ganz anderen als den gehofften Folgen führen müßten. In der That ist auch ein solcher Versuch bekanntlich nur immer mit Bezug auf wenige, leicht übersehbare Objecte gemacht worden und im Streite darüber, ob er wenigstens da rathsam sei, wird der Ethiker als solcher sich des Urtheils am besten enthalten.

Sogar die socialistische Forderung, daß die gesetzlich organisirte Gesellschaft oder, kurz gesagt, der Staat alle materielle Arbeit als gemeinsame übernehmen, mittelst eines ungeheueren gemeinsamen Capitals betreiben, an die Einzelnen je nach ihrer Begabung austheilen und jedem Einzelnen nach Verdienst lohnen solle, liegt, wenn man die Dinge principiell und zugleich einseitig auffaßt, gar nicht ferne. Ja würde dies nicht nothwendig mit dazu gehören, wenn mit der Idee vom Staat als Gesamtpersönlichkeit oder Universalmenschen Ernst gemacht werden sollte? Ein Mann des Rechtes möchte besonders geltend machen, daß so erst der Staat seiner Pflicht nachkomme, die Gerechtigkeit unter den Menschen zu verwirklichen: eine Pflicht, für welche neuerdings der Nationalökonom Schmoller zu Gunsten der Ansprüche des sogenannten vierten Standes sich auf Aristoteles berufen hat. Ein Christ mag an die Liebe erinnern, mit der jeder Einzelne das Seinige dem gemeinen Besten hingeben und auch mit Bezug auf's Zeitliche für aller Wohl besorgt sein müsse, wie einst ein Melanchthon sogar dem Communismus gegenüber sich anfangs nicht recht mit Gründen zu helfen wußte; und so viel ist ja auch wahr, daß, wie z. B. Uhlhorn[1]) sagt, manches im Socialismus dem Christentum näher stehe, als der atomistische und durch und durch egoistische Capitalismus; man könnte dann fragen, ob jener von den ir-

[1]) Vermischte Vorträge über kirchliches Leben u. s. w., 1875, S. 369.

religiösen und antireligiösen Zügen, die ihm gegenwärtig insgemein anhaften, sich nicht reinigen lasse. Aber leicht läßt sich ja einsehen, wie verkehrt jene Forderung ist, und eben hiemit auch wie verkehrt oder mindestens einseitig eine Staatsidee, aus der sie sich deduciren ließe. Die ungeheuere Zwangsanstalt, welche da in die Menschheit eingeführt würde, widerstreitet einer wahrhaft sittlichen und christlichen Auffassung nicht bloß in so fern, als sie Freiheit und Individualität niederdrückt, sondern namentlich wegen der alles menschliche Maß weit überschreitenden Ideen von menschlicher Intelligenz, Umsicht, Macht u. s. w., die hiebei müßten gehegt werden. Eine gefährliche Illusion und Confusion droht besonders auch, wenn man hier auf die Idee der Gerechtigkeit sich beruft. Wol ist der Arbeiter „seines Lohnes werth" (Luk. 10, 7). Aber keiner menschlichen Gesellschaft ist die Befugnis und Möglichkeit verliehen, sittlichen Leistungen so, wie es zur vollen Idee der Gerechtigkeit gehören würde, einen ihrem wahren inneren Werth entsprechenden äußeren Lohn zuzutheilen oder gar zu machen, daß, wie misvergnügte Thoren fordern, jeder überhaupt nur bekomme und habe was er „verdiene": die Einsicht in's Innere und Macht über's Aeußere, welche hiezu gehören würde, hat Gott sich vorbehalten. In dem Streit zwischen Schmoller und H. v. Treitschke, der Allen, welche sich mit diesen Fragen beschäftigen, bekannt sein wird [1]), müssen wir bei aller Anerkennung für das sittliche Pathos, mit welchem jener nach staatlichen Maßregeln zu Gunsten des sogenannten Arbeiterstandes ruft, doch dem tieferen Ernst vollkommen Recht geben, womit sein Gegner Schranken gezogen und an die von Gott selbst geschaffenen Zustände und Unterschiede des äußeren Menschenlebens erinnert hat. Wir sehen überhaupt im Socialismus einen großartigen Fortschritt auf der falschen Bahn derjenigen Richtung, welche geneigt ist, den Staat zu vergöttlichen, der Staatsgewalt die Rolle der Vorsehung zu übertragen. Man gibt

---

[1]) Preußische Jahrbücher 1874, Bd. XXXIV, Hft. 1 u. 3; 1875, Bd. XXXV, Hft. 4; Schmoller, Ueber einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirthschaft (1875); Treitschke, Der Socialismus und seine Gönner (1875).

sein Aufkommen oft dem modernen Liberalismus schuld: einestheils betreibe dieser eine Gleichmacherei, in der dann die Socialisten nur noch consequenter seien; anderntheils wolle er doch nicht bloß die ungleiche Vertheilung des Eigentums festhalten, sondern die ganze Gesetzgebung und Verwaltung dem Interesse der Besitzenden dienstbar machen, vor denen die Besitzlosen in dem sogenannten freien Verkehr nicht aufkommen können. Daran ist freilich nur zu viel richtiges. Aber mindestens ebenso viel hat dem Socialismus gewiß die vorhin bezeichnete Richtung vorgearbeitet, wie er auch besonders mächtig in Frankreich geworden ist, wo diese unter Republikanern und Monarchisten, Liberalen und Conservativen immer vorzugsweise geblüht hat. — Die Nothstände und Gefahren, gegen welche auch der Staat das Seinige thun sollte, liegen in der Gegenwart sehr klar zutage und eine christliche Ethik darf nimmermehr von ihnen absehen. Fragen wir aber, was der Staat auf diesem Gebiet positiv leisten könne und solle, so muß auch das, was Männer vom wärmsten sittlichen Interesse vorzubringen wissen, im Verhältnis zur Größe und Vielseitigkeit des Bedürfnisses immer nur als ein Geringes erscheinen: man vergleiche z. B. die Erörterungen dieser Frage als einer Frage des christlichen Volkslebens durch Nationalökonomen, Juristen und Theologen, wie Meitzen, Geffken, Uhlhorn, Thiersch [1]). Schmoller hat viel mehr nur im allgemeinen auf die staatliche Thätigkeit gedrungen, als gezeigt, was wirklich geschehen könne und solle. Die Hauptsache wird doch immer das bleiben, was am engsten schon mit der Aufgabe des Staates als Rechtsstaates zusammenhängt: Abwehr solcher Zumuthungen der Arbeitgeber, durch welche das physische und sittliche Wohlsein der arbeitenden Classe und vor allem der unmündigen Jugend bedroht würde, möglichster Schutz für Unternehmungen, durch welche die Arbeitenden selbstthätig und umsichtig einen besseren Lebensunterhalt und selbständige Wirksamkeit

---

[1]) Meitzen, Die Mitverantwortlichkeit der Gebildeten und Besitzenden für das Wohl der arbeitenden Classen (1876), Vortrag vor dem XVII. Congreß für innere Mission; Geffken, Der Socialismus (1876); Thiersch, Ueber den christlichen Staat (1875); Uhlhorn a. a. O.

für sich zu ermöglichen suchen, für besondere Nothstände oder besonders tüchtige, aussichtsreiche Unternehmungen dieser Art wol auch materielle Unterstützung. Wenn der Theologe Martensen[1]) den Arbeitslohn von Zeit zu Zeit durch den Staat festgestellt haben will, so wird schon ein Theologe die Schwierigkeiten, welche dies hat, leicht gewahr werden und der Nationalökonom Meitzen erklärt es mit Bestimmtheit und ohne Widerspruch zu fürchten für unmöglich, daß die Staatsgewalt mehr als eine gütliche Vereinbarung bei Streit über Lohn übernehmen sollte. Martensens Wunsch, daß die Herrschaft des Capitals begrenzt werde, ist sehr begründet, er zeigt jedoch nicht, wie viel der Staat dazu thun könne; daß die von ihm gewünschte Feststellung des Zinsfußes im besten Fall nur sehr wenig dazu leiste, haben lange Erfahrungen gezeigt. Gewiß hat Gefffen Recht mit dem Satze: so schwer der Wirkungskreis des Staates zu erfüllen ist, so ist alles, was er thun kann, doch wenig im Vergleich zu der Aufgabe der Arbeitgeber. Schwer liegen auf ihnen die sittlichen Verpflichtungen gegen jene, die in ganz besonderem Sinn ihre Nächsten geworden sind, ob auch kein Staatsgesetz dieselben zu erzwingen vermag. Weiter ist das allgemeine menschliche, bürgerliche, christliche Interesse für die Förderung jener in einer selbständigen, menschenwürdigen und dann auch wahrhaft sittlichen Existenz anzurufen; weit mehr noch die aus solcher Gesinnung frei hervorgehende Beihülfe der Einzelnen als eine materielle Beihülfe des Staates wird mit den vorhin erwähnten Selbsthülfsversuchen jener sich verbinden können und müssen. Vorzüglich hierauf hat der christliche Ethiker sowol in seiner Wissenschaft als im praktischen Leben hinzuweisen. Die nähere Erörterung jener staatlichen Thätigkeit muß er den Sachverständigen, den Männern der Staatswirthschaft und Staatswissenschaft überlassen.

Noch ganz anders als bei dem Gebiet, von welchem wir bisher sprachen, ist es bei Wissenschaft und Kunst klar, daß sie ihrer Natur nach nie im eigentlichen Sinn Sache staatlicher Thätigkeit werden können, der Staat vielmehr auf eine gewisse Unter-

---

[1]) Martensen, Socialismus und Christentum (1875).

stützung für sie sich beschränken muß und sie möglicherweise ohne solche Unterstützung oft reiner und kräftiger gedeihen als mit ihr und mit dem äußeren Formalismus und Mechanismus, der von ihr nie ganz sich fernhalten läßt.

Anderseits ist solche Unterstützung unstreitig auch hier Bedürfnis: nicht bloß mit Bezug auf den allgemeinen Jugendunterricht, durch welchen die Heranbildung tüchtiger sittlicher Persönlichkeiten und fähiger Staatsbürger bedingt und welcher in dieser Allgemeinheit nur durch staatliche Einrichtung möglich ist, auch nicht bloß mit Bezug auf die besondere wissenschaftliche Ausbildung der dem Staat nöthigen Beamten, sondern auch für die Wissenschaft an sich, so gewiß als ihre Cultivirung menschliche Aufgabe ist, die von der Idee der Wissenschaft bereits beseelten Persönlichkeiten aber die dazu erforderlichen Mittel in der Regel nur zu einem kleinen Theil von sich aus aufzubringen vermöchten. Als dieselbe englische „Oekonomistenschule“, von welcher im materiellen Gebiet die extreme Anwendung jenes „laissez aller“ herstammt, auch hinsichtlich der Wissenschaft behauptete, daß in der freien Entwicklung des Lebens das gesunde Verhältnis zwischen Bedarf und Leistung, Nachfrage und Angebot von selbst sich machen werde, hat Chalmers mit Recht erwiedert: bei materiellen Bedürfnissen werde um so mehr gehungert und gesucht, je größer der Mangel sei; hinsichtlich des Wissens und Lernens verhalte es sich umgekehrt; namentlich für höhere, schwierigere Wissenschaften würden zu wenige Schüler sich finden und daher von hier auch nicht genug Anregung und Unterhalt für Lehrer [1]). Gleiches gilt von den schönen Künsten, so weit zu ihrer und der Künstler Ausbildung bedeutende äußere Mittel erforderlich sind (was übrigens bei der edelsten, der Poesie, gerade nicht der Fall ist) und so lange die Menge der einzelnen und besonders der wohlhabenden Volksglieder noch nicht den genügenden lauteren Sinn und das genügende Interesse für echte Kunst besitzt, um von sich aus und in freiem Zusammenwirken die Aufgabe der Gemeinschaft wenigstens zum größten Theil zu übernehmen.

---

1) Chalmers, On the use and abuse of liter. and ecclesiast. endowments (1827), p. 17 sqq.

Auch so aber bleibt es bei dem zuvor Gesagten. Wie Großes für die Wissenschaft die freie Thätigkeit von Einzelnen und von Vereinen bei wenig staatlicher Unterstützung, ja bei keiner anderen als der des Rechtsschutzes leisten kann, sehen wir in England und Nordamerika. Hätten wir Wissenschaft und Kunst gar als eigentliche Staatssache anzusehen, so müßte der Staat auch Gesetz und Urtheil darüber geben, was als wissenschaftliche Wahrheit und als wahrhaft schön anzuerkennen sei. Eine Hinneigung hiezu drohte bei dem, was, wie wir früher bemerkten, Rothe in so überschwenglicher Weise von der Bedeutung und Nothwendigkeit wissenschaftlicher Academien sagt: doch einer solchen Einrichtung eigentlich gesetzliche Befugnisse und Gewalten beizulegen, hat ja doch auch er unterlassen. Die Cultur, zu welcher es auf solcher Bahn ein sogenannter Culturstaat bringen würde, wäre im besten Falle eine chinesisch geartete.

III. Staat und Kirche.

Von hier aus kommen wir endlich auch auf die Beziehung des Staates zum religiösen Leben und auf's Verhältnis zwischen Staat und Kirche.

Ausgehen aber müssen wir hiebei von einem Widerspruch gegen jede Auffassung der Religion und speciell christlichen Religion, wornach Religiosität oder Frömmigkeit ihrem eigentlichen Wesen nach im Gefühl bestehen, die religiösen und kirchlichen Handlungen wesentlich die Erregung und Darstellung solchen Gefühls bezwecken, ferner christlich-religiöse und kirchliche Handlungen in der Wirklichkeit, oder wenigstens ihrer Idee nach jemals in dem Sinn rein religiöse sein sollten und könnten, daß sie nicht zugleich sittliche sein müßten. Ich habe darüber schon im vorangegangenen Artikel gegen Rothe mich geäußert und in einer früheren Abhandlung dieser Zeitschrift ausführlich davon gehandelt (Jahrgang 1870, Heft 1).

Wahre und christliche Religiosität ist noch nicht damit gesetzt, daß einer Beziehung zum Göttlichen fühlt, sondern erst damit, daß er dem Göttlichen, das er fühlt, sich erschließt, es vertrauend erfaßt, ihm ehrfurchtsvoll und liebend sich hingibt und von dem

göttlichen Willen, der sich ihm ankündigt, sich in der eigenen Gesinnung und Grundrichtung des Willens durchdringen läßt. Will man unter christlicher Religiosität überhaupt noch diejenige Beziehung des inneren Lebens zu Gott verstehen, welche das neutestamentliche Gotteswort fordert und selbst mittelst seiner Heilsbotschaft herstellen will, so ergibt sich aus dem Schriftwort eben nur diese Auffassung. Ihr ist auch ein schlichter christlicher Sinn und der gemein christliche Sprachgebrauch immer treu geblieben. Wie viel hat jene andere Auffassung Schleiermachers, die freilich mit ihrer Betonung des Gefühls ihr großes Verdienst hatte, doch durch die Einseitigkeit, womit sie das that, ja womit sie daneben die Hauptsache verkannte, namentlich auch einer richtigen Beurtheilung der hier uns vorliegenden Fragen geschadet. Gegen sie, der gegenüber ich früher besonders auch auf eine gesunde Ausführung Krause's (des damaligen Redacteurs der protestantischen Kirchenzeitung) verwies, hat neuerdings auch z. B. der Politiker C. Rößler Recht mit der kurzen Erklärung: „Die Religion ist die Aufnahme des Göttlichen in den Willen“ [1]), wobei freilich er seinerseits die Bedeutung des Gefühls eben für den Willen nicht würdigt. — Und diese Hingabe an den Willen Gottes wird unmittelbar Hingabe an die Aufgaben, die er in der Welt und vor allem den Mitmenschen uns zutheilt, die Liebe zu ihm wird Liebe zu den Nächsten; das Vertrauen zu ihm ist Vertrauen zu der Liebe, Weisheit und Macht, womit er diese Welt und die Geschicke und Erfolge der Gottergebenen in ihr leitet; aus der seligen Gewißheit, mit ihm versöhnt und geeint zu sein, stammt Trieb und Kraft für Arbeit und Kampf in der Welt und wahre Freiheit in ihrem Gebrauche. Dem Frommen kann es hiebei an Verständnis für die Bedeutung, die Consequenzen und die Zusammenhänge der einzelnen sittlichen Aufgaben und ohnedies an Kenntnis der zu ihrer Lösung nöthigen Technik noch fehlen. Der Trieb aber, dem vollkommenen Gotteswillen auch im Weltleben nachzugehen und ihn,

---

[1]) Constantin Rößler, Das deutsche Reich und die kirchliche Frage (1876), S. 320.

so weit er erkannt ist, getreulich zu erfüllen, läßt sich von christlicher Religiosität nie trennen.

Um eine solche Erhebung zu Gott und Erbauung in Gott, bei welcher die religiösen Subjecte zugleich sittlich in sich selbst sich sammeln, unter einander sich zusammenschließen, zum gesamten gottgemäßen Wandel, Wirken und Gemeinleben sich stärken, und zugleich das ganze Gebiet ihres weltlich sittlichen Lebens Gott anheimgeben und für sein Walten darin ihn preisen, handelt es sich ja auch bei allen sogenannten Cultusacten, beim Gebet, bei der Ausspendung und dem Genuß der Gnadenmittel, vor allem beim Hören und Verkündigen, an's Herz Legen und zu Herzen Nehmen des göttlichen Wortes.

Wir nennen die christliche Gemeinde, welche zu solcher Erbauung verbunden ist, christliche Kirche. Diese ist so, was ihre fundamentale Beziehung zum Sittlichen betrifft, nach Trendelenburgs Ausdruck „das Organ für die Belebung der Gesinnung aus dem Göttlichen". Vor allem in dieser Beziehung ist sie zu betrachten, wenn man nach ihrem Verhältnis zum Staat als einer Gemeinschaft des sittlichen Lebens fragt. — Unpassend ist der häufig vorkommende Ausdruck, daß es ihr im Unterschied vom Staat eigentümlich sei, auf's Ueberweltliche oder Jenseitige sich zu richten. Allerdings, auf's Uebersinnliche richtet sie sich, indem der innere Mensch mit seinem Verhältnis zu Gott und der einem äußeren Handeln zu Grunde liegenden gottgemäßen Gesinnung nicht selbst dem äußeren, sinnlichen Gebiet angehört, auf welches der Staat mit seinem Gesetz des äußeren Handelns als solchen sich bezieht; auf's Himmlische, Ewige richtet sie sich, so fern ein Leben im Himmlischen und Ewigen schon hienieden in jener Einigung mit Gott anhebt und schon hienieden Früchte auch nach außen tragen soll. — Und zwar liegt die eigentümliche Aufgabe der Kirche und hiemit ihr Unterschied vom Staat ganz darin, daß sie dieses innere sittlich-religiöse Leben als solches erwecken, fördern und zum Ausdruck bringen soll, oder in den Acten, welche eigens und direct darauf zielen; das Heilswort und Heil wird hier dargeboten zu freier innerer Aunahme; das Sittengesetz richtet sich an Herz und Willen, um von ihm aus freiem Trieb und mit eigener

freier Anwendung auf die concreten Fälle des Lebens erfüllt zu werden; das Wirkende hiebei soll überall nur das Wort (nebst den Sacramenten) und der Geist sein. Auf diese Acte bezieht sich die „geistliche Gewalt“, mit welcher unsere Reformatoren die „Kirchengewalt“ zu identificiren pflegten. Mag der Staat, was wir bis jetzt noch dahingestellt sein lassen, indirect auch seinerseits zu einer solchen Einwirkung auf's innere Leben beitragen, so bleibt doch sein eigentliches Object immer das äußere, durch Machtgebote zu ordnende Handeln; auch jenes kann er nur etwa in so weit thun, als er mittelst äußeren Gesetzes und äußerer Macht einen äußeren Organismus herstellen hilft, in welchem dann durch besondere Personen jene kirchlichen Acte in ihrer geistlichen Weise geübt werden.

Damit nun diese geistliche, auf's innere Leben sich richtende, immer aber durch's äußere Wort vermittelte Thätigkeit geordnet, zusammenhängend und sicher innerhalb der Gemeinschaft geübt werde, bedarf es gemäß den allgemeinen inneren Gesetzen des sittlichen Lebens bestimmter, regelmäßiger äußerer Formen, einer regelmäßigen Bestellung besonderer Diener der Gemeinde, welche jene Thätigkeiten im Namen des Ganzen und für's Ganze auszuüben haben, regelmäßige Theilung der Aufgaben, welche ihnen im einzelnen zufallen und Ordnung des zwischen ihnen und den übrigen Gemeindegliedern bestehenden Verhältnisses. Es bedarf ferner auch materieller Mittel für den Cultus und die Erhaltung seiner Diener. Mit Bezug auf solches alles also muß die Kirche auch feste Bestimmungen für ein äußeres Handeln aufstellen, die sie in dieser Aeußerlichkeit streng eingehalten haben will. Sie tritt nicht bloß für das Sittengesetz oder die göttlichen Gebote in der vorhin bezeichneten geistlichen Weise ein, sondern sie kann — auch nach evangelischen Grundsätzen — nicht unterlassen, Satzungen zu machen, die man mit einem Staats- und Rechtsgesetz vergleichen möchte. Aber diese unterscheidet von den staatlichen — wenigstens nach evangelischer Auffassung — nicht nur ihr Inhalt, der aus der Außenseite jener ganz eigentümlichen geistlichen Thätigkeiten und Zwecke sich ergibt, sondern auch die Bedeutung, welche ihnen die sie aufstellende Gemeinschaft für sich selbst beilegt, indem eine solche

äußere Ordnung nimmermehr selbst für den Zweck der Kirche wie für den des Staates, vielmehr immer nur für ein Hülfsmittel der geistlichen Thätigkeit, für die geistlichen Zwecke gelten darf. Und die Kirche besitzt, kennt und will keine ihr selbst zustehende äußere Macht, ihre Satzungen durchzusetzen, hat vielmehr auf Widerstrebende nur durch geistige Mittel und Ausschließung aus ihrer Gemeinschaft einzuwirken und muß bei der Behandlung Widerstrebender möglichst Rücksicht auf ihre Motive und ihre ganze innere, sittlich-religiöse Stellung nehmen. Wir mögen jene Bestimmungen über die äußere Ordnung das in der Kirche geltende Recht nennen, weisen hiemit aber zugleich auf das zurück, was wir oben sagten über den stricteren Begriff des Rechts im Unterschied von den Satzungen irgend welcher, vom Staat verschiedener Gemeinschaften oder Vereine. Eine andere Frage ist es, ob der Staat etwa seinerseits Machtgebote daraus will werden lassen.

Es droht eine schlimme Verwirrung der Begriffe und weiter des ganzen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, wenn man, wie z. B. neuerdings Krauß[1]) kurzweg sagt, die Kirche sei „Rechtsinstitut" und existire immer nur als solches; sie sei es zwar nicht dem Inhalt, wol aber der Form nach. Denn gerade auch der Form nach darf man unter Recht und Rechtsinstitut nicht dasselbe verstehen, wenn man die Kirche ein Rechtsinstitut nennt, wie wenn man den Staat so nennt. Uebrigens ist's auch sehr unpassend, irgend ein sittliches Werk oder Institut nach etwas zu benennen, was gerade nicht seinen Inhalt und Zweck ausmacht, ja gar einen und denselben Namen zweien Instituten neben einander beizulegen, von denen das eine (die Kirche) jenes Etwas gerade nicht zum Zweck und das andere es eigens zum Zweck hat. Gleich nachher sagt Krauß: „Die Kirche ist *ihrem Wesen nach weltlich*, so weltlich wie der Staat", und erklärt doch fast mit demselben Athemzug die Kirche für „eine weltliche Form für Anstrebung *überweltlicher* Interessen": als ob bei sittlichen Instituten und Handlungen Wesen und Zweck sich trennen ließe.

Fragen wir hienach, wie Kirche und Staat sich in der Wirk-

---

[1]) Krauß, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche, S. 242 ff.

lichkeit zu einander stellen können und sollen, so kann das keinem Christen zweifelhaft sein, daß jene ihrem Wesen nach unveränderlichen, auf's innere Leben bezüglichen Thätigkeiten und gewisse dafür unerläßliche, übrigens im einzelnen wandelbare Ordnungen und eben hiemit religiöse Einzelgemeinden und Gesamtgemeinden, welche jene Thätigkeiten unter solchen Formen üben, niemals in der Menschheit aufhören dürfen und können. Würde etwa ein Volk die Herstellung jener Thätigkeiten so weit als nur irgend möglich in sein Staatsgesetz und seinen staatlichen Organismus aufnehmen, so würde es immer zugleich ein kirchliches Gemeinwesen sein. Die Kirche wäre nicht erloschen, wie Rothe sagt, sondern Kirche und Staat in eins zusammengeflossen. Wir haben dies schon früher gegen Rothe bemerkt mit Hinweis darauf, daß das Wort und die Sacramente auch er fortwährend in Uebung will bleiben lassen. Erlöschen dürfte die Kirche nur, wenn einmal an die Stelle jener Acte, welche auf die individuelle und gemeinsame Erbauung des inneren Menschen in Gott sich beziehen, einfach ein solcher Dienst Gottes treten dürfte, der lediglich in einer Bearbeitung der weltlichen Materie durch unseren Geist und einer Ausbildung dieses Geistes nach seinen weltlichen Beziehungen hin bestände.

Die Frage also ist, wie, während kirchliches und staatliches Gemeinwesen zugleich bestehen muß, sich beide zu einander verhalten sollen. Die Principien dafür liegen in dem, was bereits über beide gesagt ist. Dieses Principielle hat eine evangelische Ethik auszusprechen. Aber aus dem bisher Gesagten wird auch schon folgen, daß eben nur gewisse allgemeine Principien von dieser Ethik aufgestellt werden können, nicht aber irgend eine bestimmte Ausgestaltuug jenes Verhältnisses für alle Zeiten und Lagen gefordert werden darf, vielmehr principmäßig die sittliche Möglichkeit verschiedener Gestaltungen behauptet werden muß. Denn sehen wir auf den Staat, so läßt schon das, was wir über die wandelbaren Bedingungen seiner übrigen Aufgaben und Thätigkeiten bemerkten, analoges auch für seine etwaige religiöse Aufgabe erwarten. Und sehen wir auf die Kirche, so geht schon aus dem, was wir über die bloß secundäre Bedeutung und Wandelbarkeit ihrer äußeren Ordnungen aussprachen, die Möglichkeit hervor, daß diese nament-

lich auch beim Zusammentreffen mit dem Staat und seinen auf's äußere Gemeinleben bezüglichen Gesetzen und Veranstaltungen sich verschieden modificiren.

Fassen wir nun die Hauptgesichtspunkte in's Auge, die für alle Fälle feststehen müssen, und richten hiebei vor allem auf das Grundwesentliche in der Kirche, nämlich auf jene geistlichen Thätigkeiten und Wirkungen unseren Blick, so kommt auf der einen Seite das hohe Interesse in Betracht, welches der Staat an diesen nehmen muß und welches ihn veranlassen könnte, sie eben auch zum Gegenstand eigener Veranstaltungen und Gebote zu machen. Denn sie gehören nicht bloß dazu, daß die Idee oder Bestimmung der Menschheit überhaupt realisirt werde, wobei sich fragt, wie weit der Staat als Culturstaat an solcher Realisirung betheiligt sei, sondern die Entwicklung und Erhaltung des Rechtes selbst und der durch's Recht zu schützenden Institute ist, wie schon oben ausgesprochen wurde, durch die sittliche Grundanschauung und Gesinnung der Volksglieder und Staatsbürger bedingt, und mit aller Entschiedenheit müssen wir auch darauf bestehen, daß diese Gesinnung festen Grund und Halt nur hat, wenn sie zugleich eine religiöse ist, oder eine sittlich-religiöse in dem oben bezeichneten Sinne. Wo kein Gott mehr anerkannt wird (mag man ihm auch nur den schlechten Namen des Absoluten oder Unbedingten geben), ein Gott nämlich, der als guter und heiliger uns mit unserer sittlichen Bestimmung und unserem Gewissen in die Welt gesetzt hat und auch selbst die Welt den uns vorgesetzten Zwecken zulenkt, da ist auch auf die Dauer und namentlich beim Volk im großen keine wahre Achtung vor unbedingten sittlichen Ideen und Forderungen, auf deren Geltung eben auch das Recht ruht, und keine energische, aufopferungsfähige Hingabe an die in der Welt uns gestellten Aufgaben möglich; und die wahrhaft herzliche Verehrung, die wahrhaft freudige und kräftige Hingabe entsteht erst bei Herzen, die mit jenem Gott sich versöhnt wissen. Ein Schein, als ob es anders sein könnte, bildet sich nur zeitweise dadurch, daß auch auf die Sittlichkeit von Personen und Generationen, welche ihrerseits von jeder Religion und Religiosität emancipirt sein möchten, doch die empfangene religiöse Erziehung und die von religiöseren Ge-

nerationen her überkommene sittliche Weltanschauung noch fortwirkt, daß die von dort her stammende staatliche Gesetzgebung den Ausbrüchen der Selbstsucht und selbstischen Willkür noch gegenüber tritt, daß endlich die Tonangeber jener Richtung unter den sogenannten gebildeten Classen sich meist einer solchen äußeren Situation erfreuen, bei der es auch eine sehr selbstische Gesinnung ohne Glaube an Gott und Vorsehung ersprießlicher finden muß, in den Schranken und im Schutze der jetzt bestehenden Sitte und Gesetze zu verbleiben. Wer Augen hat, muß sehen, wie gerade gegenwärtig jene von Religion frei gewordene Sittlichkeit, die man als unveräußerliche Errungenschaft der modernen Bildung gerühmt hat, einem jämmerlichen Bankerott entgegeneilt. Was ist aus Kants strenger Sittenlehre bei einem Modephilosophen wie E. v. Hartmann geworden! Wie schwach, ja ganz haltlos, ist bei Strauß die Begründung für diejenige bessere Sittlichkeit, die ihm neben seinem „neuen Glauben" von früher her noch verblieben ist! Was für sittliche Probleme und Principien läßt auch ein „hochgebildetes" Publicum von Lieblingsschriftstellern der gelehrten und der Unterhaltungs-Literatur sich auftischen! Ist doch bei solchen, und nicht etwa bloß bei gemeinen „Socialdemocraten" an die Stelle des in sich selbst heiligen, ewigen kategorischen Imperativs, der ohne Glauben an Gott gelten sollte, jetzt großentheils die bloße Geltung „conventioneller" Meinungen oder wandelbarer „Majoritätsbeschlüsse der Gesellschaft" getreten, während dagegen jene gefürchteten Agitatoren sich erlauben, eine Aenderung der bisherigen Beschlüsse zu beantragen. Die Bedeutung, welche die Religion jederzeit für's staatliche Leben gehabt hat, wird wahrlich auch durch jene moderne Errungenschaft nicht aufgehoben. Wird also der Staat nicht schon im eigenen Interesse für kirchliche Anstalten sorgen müssen?

Auf der anderen Seite müssen die sittlich-religiösen Wahrheiten und Grundsätze mehr als irgend etwas anderes Gegenstand freier Annahme für jeden Einzelnen bleiben; diese darf weder durch gesetzliche Drohung und Zwang, noch durch lockende Aussicht auf äußere Vortheile herbeigeführt werden. Nur eine durchaus lautere und selbständige, sittlich-religiöse Gesinnung wird namentlich auch

eine sichere Grundlage für wahre Rechtlichkeit, Ehrenhaftigkeit und Muth im staatlichen Leben werden. Daß die Religion in keiner Weise aufgenöthigt werden dürfe, brauchen wir hier nicht erst zu erörtern. Aber wird nicht auch schon jede Ausstattung kirchlicher Gemeinschaften mit politischen Vorrechten, ja schon jede materielle Unterstützung einer Kirche durch den Staat, vermöge deren ihre einzelnen Genossen weniger Lasten als die Glieder anderer Kirchen zu tragen haben, einen Reiz ausüben, der die Lauterkeit der Religiosität gefährdet? Hat es für echt christliche Kirchen nicht mehr Gefahr als Werth, wenn der Staat, wie Rößler will, zu ihnen sagt: „Das Siegel meiner königlichen Gunst soll hell und weit auf euerer Stirne leuchten"? [1]) Sollte nicht vielmehr, wie Vinet will, der Staat der Kirche nur den allgemeinen Rechtschutz gewähren und es in ihrem eigenen und so auch in seinem Interesse ihr überlassen, die Staatsgenossen in ihren Schoß zu ziehen und die rechte Gesinnung in ihnen zu pflanzen, deren Frucht er selbst dann genießen darf? Wirkt sie so kräftig unter ihnen, so wird ja der sittliche Geist, den sie verbreitet, von selbst auch auf die Gesetzgebung Einfluß üben. Ja er wird — und zwar um so mehr, je weniger die Kirche an äußere Gunst oder Gewalt sich lehnt — hinüberwirken auch in die Sitten und sittliche Anschauungsweise solcher Volksgenossen und Mitbürger, welche ihr mit Beziehung auf's kirchliche Bekenntnis fremd und feind sind, und so mächtig mitwirken zur Bildung einer gewissen sittlichen Atmosphäre, welche dem ganzen Volke gemeinsam ist, oder, wie Vinet sich ausdrückt, eines gemeinschaftlichen Fonds von moralischen Wahrheiten und Bedürfnissen.

Was die äußeren Ordnungen der Kirche betrifft, so darf sie, wie gesagt, keinen Anspruch darauf machen, von sich aus ein Recht im Sinne jenes staatlichen, erzwingbaren Rechtes für ihre eigenen Angehörigen oder gar für alle Staatsgenossen zu produciren. Wol aber handelt sich's nun bei der Frage nach einer Unterstützung der Kirche und Herstellung kirchlicher Anstalten durch den Staat zugleich darum, ob er nicht wirklich seinerseits solchen Ordnungen für ihre

---

1) Rößler a. a. O., S. 361.

Angehörigen die Kraft eines Staatsgesetzes verleihen dürfte und sollte. Das äußerliche Regiment, die Gesetzgebung und Verwaltung innerhalb einer ausgedehnten kirchlichen Gemeinschaft hat ferner bei allem Unterschied des Inhaltes und letzten Zweckes doch immer unleugbare Verwandtschaft mit staatlichem Regiment: werden nicht die Obrigkeiten, welche dieses führen und darin geübt sind, geeignet sein, auch jenes zu übernehmen? wird nicht so die Thätigkeit der kirchlichen Organe, welche direct mit der des inneren sittlich-religiösen Lebens zu thun haben, um so voller und reiner für diese höchste, geistliche Aufgabe erhalten, der unerläßliche und doch in seiner Bedeutung nur untergeordnete Mechanismus des Kirchentums am leichtesten gelenkt, das Volk von selbst mit der nöthigen Achtung auch für die äußere kirchliche Ordnung erfällt, einem Uebergreifen verkehrter Kirchentümelei in's staatliche Gebiet am einfachsten vorgebeugt werden? [1]) Jeden Falls kann, wenn einmal die staatliche Obrigkeit den kirchlichen Anordnungen jenen rechtlichen Character ertheilen soll, ein Einfluß derselben auch auf ihre Gestaltung und Handhabung nicht abgewiesen werden: es wäre nur dann möglich, wenn rein kirchliche Organe darüber, was hierin göttlicher Wille sei, ein untrügliches Urtheil beimessen und unbedingte Respectirung desselben von der Staatsgewalt fordern dürften; so kann nur ein katholischer, nicht ein evangelischer Ethiker lehren.

Allein sehr klar ist anderseits die Gefahr, daß bei jenem staatskirchlichen Regimente gerade der schlechteste Mechanismus in's kirchliche Leben eingeführt, der kirchliche Lebensinhalt bloß formellen Gesichtspunkten untergeordnet, endlich gar das ganze Kirchentum politischen und polizeilichen Zwecken dienstbar gemacht werde. Und auf keinen Fall folgt jenes Regiment schon aus einer gesunden Staatsidee überhaupt. Denn wir sahen ja, daß dem Staat weder principiell die Realisirung aller menschlichen Aufgaben ohne weiteres zugewiesen, noch dasjenige Recht, dessen Herstellung und Wahrung eigens sein Zweck ist, mit Ordnungen, welche einzelne im Volk bestehende sittliche Gemeinschaften für ihre besonderen Zwecke bedürfen, oder mit dem „objectiven Ethos“ überhaupt identificirt

---

[1]) Vgl. Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion, S. 80f.

werden darf. Der Satz, daß die Obrigkeit den Inhalt des Dekalogs, oder das objective Ethos, oder die Sittlichkeit zu verwirklichen habe, wie alte Theologen, von Mühler, Hegel, Stahl u. s. w. lehren, oder daß er, wie Krauß zu sagen wagt [1]), „Gottes Ordnung in der Welt und über der Welt" sei, ist und bleibt in dieser Allgemeinheit unbegründet und unbegründbar, verwirrend und verderblich für Wissenschaft und Leben. Man kann ihn auch nicht stützen durch den Angstruf, daß sonst ein Staat im Staat entstehen werde. Denn zu einem Staat würde eine religiöse Gemeinschaft nur werden, wenn sie ihre Verordnungen auf diejenigen Dinge, die wir als Momente des staatlichen Rechtsorganismus anerkannten, eigenmächtig ausdehnen, jenen Character öffentlichen Rechtes aus eigener Vollmacht für sie beanspruchen, oder mit Berufung auf göttlichen Willen der staatlichen Obrigkeit zumuthen möchte, daß sie ihnen solchen Charakter zuerkenne, jene Uebergriffe gewähren lasse und den Inhalt und die Grenzen ihres Rechtsorganismus überhaupt nicht souverän nach ihrer eigenen besten Ueberzeugung bestimme, sondern darin einer kirchlichen Autorität sich unterordne. Solchen Anmaßungen aber kann ein Staat steuern, ohne darum seinerseits jenes Staatskirchenregiment aufrichten zu müssen.

Es ist nur weniges, was hienach von christlich-sittlichem Standpunkte aus unter allen Umständen als positive Pflicht der Staatsgewalt der Religion und Kirche gegenüber bezeichnet werden kann und muß: rechtlicher Schutz der das religiöse Leben darstellenden und fördernden Thätigkeiten, Ertheilung corporativer Rechte an die religiösen Gemeinschaften, welche der Obrigkeit lebensfähig und wirklich von so religiösem Geist erfüllt scheinen, daß sie der allgemeinen Sittlichkeit dienen werden. Von selbst übrigens wird sich daran jedenfalls noch das Weitere anschließen, daß da, wo die Befriedigung bestimmter, für den Staat unerläßlicher Bedürfnisse mit bestimmten, für die Kirche nothwendigen Thätigkeiten durch die Natur der Sache in besonderem unmittelbaren Zusammenhang steht, auch eine besondere gegenseitige Unterstützung zu gemeinsamer

---

[1]) A. a. O., S. 274.

Wirksamkeit eintrete: so wenn der Staat seinen Gliedern schon wegen des physischen Wohlseins und Tüchtigseins zum Wirken gewisse regelmäßige Tage der Ruhe sichern und zugleich die Kirche der inneren Sammlung und Erbauung wegen den praktisch allzeit bewährten und durch's Alte Testament an die Hand gegebenen siebenten Tag als Ruhetag verlangen muß; so beim Jugendunterricht, von dessen staatlicher Bedeutung wir oben sprachen, und ferner auch bei den Anstalten für höhere wissenschaftliche Ausbildung der Staatsbürger und künftigen Diener des Gemeinwesens, bei welchen schon im allgemein wissenschaftlichen Interesse die umfassende und zusammenhängende wissenschaftliche Behandlung der Religion und christlichen Religion nicht unvertreten bleiben dürfte, während anderseits die Kirche bei ihren künftigen Dienern nicht bloß Kenntnis der eigenen Lehre, sondern zugleich eine weite allgemeine wissenschaftliche Bildung bedarf; so auch bei den geeinten Interessen, welche der Staat bei der Bildung eines wahrhaft tüchtigen und würdigen Kriegsheeres festzuhalten, bei der Fürsorge, welche er für Angehörige seiner Krankenhäuser und Spitäler, und besonders für seine gefangenen Sträflinge zu nehmen hat. Nur wird auch hiebei immer noch sich fragen, wie weit die Staatsgewalt von sich aus kirchliche Veranstaltungen zu treffen, wie wei nur die von der Kirche selbst in genügendem Maß dargebotenen zu acceptiren habe, — oder in Betreff des Sonntags, ob nicht in einem Volk das religiöse Bedürfnis und zugleich das des natürlichen Lebens und weltlichen Wirkens so mächtig und klar empfunden werden und demnach auch in der Sitte so stark sich geltend machen könnte, daß Zwangsgesetze überflüßig wären. — Wo endlich unter gegebenen und geschichtlich überkommenen Verhältnissen, damit das Volksleben nicht Unruhen preisgegeben und der äußere Bestand und Zusammenhalt der Kirche selbst auf's Spiel gesetzt werde, eine noch so ausgedehnte Uebertragung kirchenregimentlicher Thätigkeit in die Hände der staatlichen Obrigkeit rathsam, ja unerläßlich erscheint, da muß wenigstens auf Herstellung von Organen gedrungen werden, welche jener gegenüber die rein kirchlichen und geistlichen Gesichtspunkte und Interessen lauter und kräftig zum Ausdruck bringen können.

Aber vom nämlichen christlich-sittlichen Standpunkt aus müssen wir auch von der Kirche volle Anerkennung für jene Befugnisse des Staats und seiner Regenten und Vertreter fordern. Er ist Machthaber und Quelle des Rechts in dem oben bezeichneten Sinn, und die Träger der Staatsgewalt haben ihre Wirksamkeit auszuüben und auszudehnen nach eigener gewissenhafter Ueberzeugung, ohne daß in der irdischen Welt, wie die römische Kirche will, ein Tribunal über ihnen stände mit untrüglicher Entscheidung darüber, was für gut und recht gelten, oder wie die Grenze zwischen kirchlichem und staatlichem oder geistlichem und weltlichem gefaßt werden müßte u. s. w. Sie stellen so das positive Recht auf für jene äußeren Grundbedingungen der sittlichen Existenz und des sittlichen Gemeinlebens, persönliche Freiheit, Eigentum u. s. w. und haben es gegen Uebergriffe kirchlicher Gesetzgebung oder Uebertretungen kirchlichen Handelns nicht minder als gegen jede Verletzung durch andere Gemeinschaften oder Einzelpersonen zu schützen. Als Beschützer des sittlichen Lebens überhaupt gegen offenkundige äußere Angriffe und Aergernisse müssen sie auch solche ihrer eigenen Ueberzeugung nach unsittliche Dinge durch Gesetze und Strafen zurückweisen, die etwa eine religiöse Gemeinschaft zulassen, ja empfehlen und verordnen möchte. Daß Fälle, wo dies geschehen muß, mitten unter christlichen Völkern vorkommen können, beweist z. B. der Mormonismus oder die alte Wiedertäuferei; daß jedoch, wie Krauß (a. a. O., S. 267) sagt, der Staat der Vereinigten Staaten so „fast alle Augenblicke diese und jene im religiösen Princip der einzelnen Genossenschaft gegründete sittliche Anschauung einer religiösen Denomination über den Haufen werfe", muß ich für eine maßlose, mir fast unbegreifliche Behauptung erklären. Stehen jene einer Kirche gegenüber, deren Amtsträger, wie die der römischen, unverkennbar, ja vermöge ihrer ausgesprochenen Principien in's Staats- und Rechtsgebiet übergreifen möchten, dabei durch Organisation und materiellen Besitz mächtig und zugleich von einer außerhalb des Staates und Volkes stehenden unbedingten Gewalt abhängig sind, so entsteht für die Vertreter des Staates das Recht und die Pflicht auch zu Vorsichtsmaßregeln — mit Bezug auf das Gesetzgebungsrecht, das er einer solchen Kirche unter seinen eigenen Mitgliedern

einräumt, auf Qualificationen und Bürgschaften, die er bei der Bestellung ihrer Amtsträger fordert u. s. w. Wo endlich der Staat eine Kirche mit besonderen Privilegien und materiellen Mitteln ausstattet, da müssen die Vertreter des Staates, so lang sie keine infallible Kirchenregenten kennen, auch die Controlle darüber, daß das Kirchenregiment jene den beabsichtigten Zwecken gemäß gebrauche, sich vorbehalten, und leicht werden die Umstände dahin führen, daß aus der Fürsorge und Aufsicht eine Theilnahme am Regiment selbst werde. Immer aber müssen die staatlichen Regenten und Gesetzgeber an ihre Pflicht erinnert werden, in diesen Beziehungen nicht weiter zu gehen, als wirkliches Bedürfnis es erfordert und eine innerlich freie und ersprießliche Entwicklung des religiösen Lebens zuläßt.

Die katholische Kirche stellt sich mit ihrer Vollmacht, öffentliches Recht zu gestalten, über den Staat; die Consequenz wäre, daß dieser seine Vollmacht erst durch sie, wenigstens durch ihre Sanctionirung und Zulassung empfange, ja mit seinem eigenen Recht nur ein Glied ihres Rechtsorganismus werde. Wir ordnen sie ihm in dieser Beziehung ohne Bedenken unter. Wir finden auch den Ausdruck Sohms [1]), daß sie eine dem Staat „ethisch gleichberechtigte" Corporation sei, mindestens unklar. Ethisch steht sie höher, sofern in ethischer Beziehung das innere sittliche Leben höher steht als die äußerliche Rechtsordnung, und jenes Wirken mit geistlichen Mitteln höher als das mit Machtgeboten und Zwang [2]). In jener Hinsicht aber darf sie sich unbeschadet ihres Wesens und Werthes unter ihn stellen, weil ja für sie selbst das, worin sie sich unterordnet, nur etwas secundäres ist.

So muß nun ein evangelischer Ethiker für die Kirche allerdings die Gefahr bestehen lassen, daß staatliche Gewalthaber aus Unverstand oder bösem Willen jene Grenzen überschreiten. Läßt der Staat bei seiner Verbindung mit ihr ihre eigentlichen Zwecke nicht mehr zur Geltung kommen, so bleibt ihr nur der Versuch übrig, mit Verzicht auf seine Privilegien und vielleicht unter seiner

---

[1]) Sohm, Das Verhältnis von Staat und Kirche (1873), S. 26.

[2]) Vgl. auch C. Gareis, Irrlehren über den Culturkampf (1876), S. 56.

Misgunst und seinem Druck die Selbständigkeit einer wenig nach außen hervortretenden privaten Genossenschaft zu gewinnen. Forderte er, daß sie ihre wesentlichen geistlichen Aufgaben verleugne, das ihr feststehende Heilswort aufgebe oder verkehre, die Gnadenmittel im Widerspruch gegen ihre eigene Ueberzeugung verwalte, so müßte sie Gott mehr gehorchen als den Menschen und dabei seine Strafmaßregeln über sich ergehen lassen. Die römische Kirche aber kann diesen Satz vom Gehorsam gegen Gott unserer neuern Gesetzgebung gegenüber (über deren Güte oder bloße Zuläßigkeit ich hier nicht urtheilen will) nur darum anwenden, weil für sie zum Wesen der Kirche vor allem eben auch die Souveränität auf dem Gebiet äußerer Ordnungen gehört und sie das Heiligste verletzt sieht durch jede Zumuthung, hierin etwas zu verleugnen, ob auch der materielle Inhalt der Zumuthung keinen geistlichen Schaden anrichten kann, ja von ihr selbst an andern Orten zugelassen und ganz gut ertragen wird.

Daß übrigens die Kirche unter dem staatlichen Rechte stehe und daß auch eine sogenannte freie Kirche so gut wie jede innerhalb eines Staats bestehende Gesellschaft oder Corporation unter den Gesetzen des Staates verbleibe, hat meines Wissens auch unter den evangelischen Verfechtern des Freikirchenprincips nie einer geleugnet. Wir müssen dies besonders wieder gegen Krauß bemerken.

Unklar und verwerflich ist dagegen wieder der Krauß'sche Satz (S. 274), „daß für alles, was Rechtskraft bekommen soll, auch wo es nur die innerkirchlichen Beziehungen (Bekenntnis, Cultus u. s. w.) angeht, die Sanction des Staats erforderlich ist". Es wäre richtig, wenn er mit der „Rechtskraft" jenen Charakter öffentlichen Rechtes meinte. Aber nach dem Zusammenhang müssen wir ihn so verstehen, daß alle Verordnungen einer religiösen (nicht etwa bloß einer staatskirchlichen) Gemeinschaft für ihre eigenen Glieder erst durch einen staatlichen Ausspruch gültig werden sollten. Bis dahin hat's ja auch der größte Staatsabsolutismus z. B. den Mennoniten oder der Brüdergemeinde oder auch den Juden gegenüber nie gebracht. — Krauß will ferner (S. 285), daß bei Ausstoßung aus einer religiösen Gemeinschaft ein Recurs an die Staatsgerichte

ermöglicht werde. Nach unsern Principien ist nur das überall zu fordern, daß der Auszustoßende nicht in den jeden Falls vom Staat zu schützenden Rechten auf Eigentum und Ehre gekränkt werde und daß die Gemeinschaft aus ihrer Maßregel nicht ein Droh- und Zwangsmittel für ein vom Staatsgesetz verbotenes Verhalten mache. Nicht weiter geht auch die neuere preußische Gesetzgebung (vom Mai 1873). — Gemäß jener unklaren Auffassung vom Recht im einen und andern Sinn müßte der Staat in höchster Instanz auch z. B. darüber urtheilen, ob das Mitglied irgend einer christlich-religiösen Genossenschaft seinen Anspruch oder sein innerkirchliches „Recht“ auf Abendmahlsgenuß, Absolution oder etwa einen Segenszuspruch verloren habe, und ihm im andern Fall mit Gewalt zum Gegenstand solchen Rechtes verhelfen. Aussprüche staatlicher Gerichtshöfe, wie sie meines Wissens nur für die anglikanische Kirche wegen ihrer ganz eigentümlichen staatskirchlichen Stellung möglich sind, wären dann überall, und natürlich analog auch für Juden, in der Ordnung. Wer weiß, wie weit wir darin noch kommen? Möchte wenigstens kein Theolog zu so jämmerlichen Verirrungen beitragen!

Möglich sind nun, wie gesagt, wenn man von richtigen Principien ausgeht und zugleich die vorliegenden empirischen Verhältnisse richtig würdigt, verschiedene Gestaltungen des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche.

Nicht einmal diejenige können wir unter allen Umständen verwerfen, bei welcher die Leiter des politischen Gemeinwesens nur jene geistlichen Functionen besonderen kirchlichen Amtsträgern überlassen, die kirchliche Gesetzgebung und Verwaltung aber unter dem bloßen Beirath der letzteren selbst führen, indem sie eben eine in sich ungetheilte bürgerliche und religiöse Gemeinde repräsentiren. Als zuläßig, ja als rathsam und als das Einfachste und Natürlichste kann sich dies darstellen bei kleinen und innerlich noch unentwickelten Gemeinwesen, bei welchen die verschiedenen Aufgaben des sittlichen Lebens und Gemeinlebens überhaupt noch wenig auseinandertreten und unter deren Gliedern thatsächlich ein einheitlicher sittlich-religiöser Typus eine unbestrittene und unbefangene Herrschaft behauptet oder Abweichungen davon wenigstens noch

nicht offen und kräftig an den Tag treten. Mag man hiebei an einzelne Stadtgemeinden des Reformationszeitalters denken oder an kleine Völkerschaften, die, wie ja hin und wieder geschah, dem Christentum wie ein ganzes zufallen und die zugleich politisch und gesellschaftlich noch in jenen einfachsten Zuständen sich befinden.

Aber schon die weitere Entfaltung staatlicher und kirchlicher Bedürfnisse, Aufgaben und Thätigkeiten überhaupt muß, wenn beide Seiten in ihrer eigentümlichen Bedeutung gewürdigt werden, mehr und mehr zu einer relativ getrennten Behandlung beider und zu verschiedenen Organen für beide führen. Und, was die Hauptsache ist, jene religiöse Gleichartigkeit wird, wo sie auch immer einmal statthaben mag, nie lange bestehen. Die heilige Schrift selbst läßt ja vielmehr das Gegentheil erwarten. Wo lebendige sittlich-religiöse Bewegung und zugleich Verkehr mit fremden Religionen und religiösen und irreligiösen Denkarten bei einem Volk ist, da können — dies wird niemand unter uns leugnen — auch religiöse und kirchliche Differenzen und Scheidungen nicht auf die Länge ausbleiben. Nicht durch einen hiegegen geübten Zwang soll das Christentum Religion der Völker werden, sondern eben unter solchen Krisen und Kämpfen soll es als Sache selbsteigener Ueberzeugung den Subjecten sich feststellen und behaupten. Hiezu kommt dann der Fortschritt der Volksgenossen zu bürgerlichem und staatlichem Selbstbewußtsein, zu Fähigkeit, Trieb und Recht, selbstthätig an den Angelegenheiten des Gemeinwesens sich zu betheiligen. Die Theilnahme an bürgerlichen Aemtern und am staatlichen Regiment, wie an den bürgerlichen Rechten überhaupt, wird dann sicher auch den Mitgliedern einer in Minderheit befindlichen Confession, oder Juden, oder religiös und kirchlich absolut Indifferenten nirgends auf die Dauer versagt werden können, wenn sie einmal im übrigen als lebendige, durch bürgerliche Befähigung, Talent und Besitz einflußreiche, mit dem nationalen und staatlichen Organismus verwachsene Glieder sich erweisen. Die Einwendung, daß nur von einem bestimmten christlichen und schriftgläubigen Standpunkt aus die sittlichen Ordnungen Gottes verstanden und demgemäß Gesetze und Rechte festgestellt werden könnten, reicht hiegegen nicht aus.

Denn wo der echt christliche Geist in einem Volk mächtig ist, da wird er, wie wir schon früher bemerkten, auch auf die sittlichen Anschauungen der andern Volksgenossen einwirken und hiebei an dasjenige Zeugniß kräftig sich anschließen, das ja in Betreff der creatürlichen Ordnungen des sittlichen Lebens auch schon ein natürliches sittlich-religiöses Bewußtsein und Gewissen ablegt [1]). Wo aber jener Geist nicht mehr so viel Kraft hat, um die Gesetzgebung und Regierung auch bei einer Betheiligung anderer an ihr mit seinen sittlichen Forderungen zu bestimmen, da wird auch der Widerstand gegen alle die Einflüsse, welche diesen andern bei ihrem Streben nach solcher Betheiligung zu Gebot stehen, sehr bald zu einer factischen Unmöglichkeit werden. Diejenigen Mitglieder der Kirche selbst, welche ihr innerlich fremd geworden, ja vielleicht mit ihren heiligsten Grundsätzen zerfallen sind, lassen ohnedies von der Leitung des politischen Gemeinwesens sich nicht fern halten, ja bekommen sie vielleicht durch ihr Geschick, ihre sonstige Tüchtigkeit und die Gunst der politischen Verhältnisse geradezu in die Hände. So wird hier durch ein staatskirchliches Regiment die evangelische Kirche jenen Gefahren, von denen wir oben sprachen, unvermeidlich hingegeben. Kein vernünftiger Mensch, der ihren Fortbestand will, kann zweifeln, daß sie ihnen gegenüber jeden Falls eine gewisse selbständige, die echt kirchlichen Interessen sichernde Organisation bedarf. Man hat gesagt, die lutherische Kirche sei ihrem Wesen nach nicht dazu angelegt, rechtliche Formen und Ordnungen zu produciren. Wahr ist aber nur, daß sie denselben principiell nur jenen secundären Werth beilegen darf und von ihrer Entstehung an gewöhnt worden ist, einer den kirchlich-religiösen Zwecken entsprechenden Gestaltung derselben noch einen geringeren als den gebürenden Werth beizulegen. Würde es ihr wirklich so sehr an jener Anlage fehlen, so müßten ihre Mitglieder sittlicher Triebe und Fähigkeiten ermangeln, die zu jedem kräftigen sittlichen Gemeinbewußtsein und Gemeinleben überhaupt gehören.

Es kann sich nur fragen, ob wir nicht gegenwärtig mit Bestimmtheit noch viel weiter gehen müssen. Sollte nicht eine echt

---

1) Vgl. auch Harleß a. a. O., S. 60ff.

evangelische Kirche jede besondere Verbindung mit dem Staat zu lösen, zu zerreißen suchen? Ist nicht auch das verwerflich, wenn eine religiöse Gemeinschaft sich stützen und privilegiren läßt durch Politiker, die vielleicht großentheils nur noch eine Anstalt für eine ungebildete, in Zucht zu haltende Menge in ihr sehen, — eine Gebetsgemeinschaft (wie Ritschl die Kirche definirt) durch Leute, denen das Beten sinnlos und lächerlich ist? Und wird nicht unter den gleichgültigen, irreligiösen und antireligiösen Gliedern des Volks, unter welchen die Kirche mit Hülfe staatlicher Autorität und Unterstützung wirken zu müssen meint, der Widerwille gegen sie und ihr Wirken gerade durch diese Mittel erst recht hervorgerufen? Rößler [1]) meint, der Staat habe ebenso wohl eine Kirche zu dotiren, die nicht für alle sei, wie er medicinische Facultäten ausstatte, obgleich viele Leute für sich keinen wissenschaftlichen Arzt, sondern Quacksalber und Betrüger haben wollen. Aber der große Unterschied ist, daß leibliche Bedürfnisse und Krankheiten doch alle fühlen und geheilt haben möchten, von den geistigen und sittlich-religiösen so viele nichts hören wollen.

So stehen wir beim Gedanken an eine Freikirche, eine Kirche, die ihre Glieder statt durch staatliche Zwangsmittel und Vortheile nur durch lautere innere Antriebe an sich binden will, die beim Staat nur den allgemeinen Rechtsschutz nachsucht und auch unter Druck und Verfolgung aushalten wird, die für so geartete Mitglieder wol auch mit wenigen und einfachen äußeren Ordnungen und Gesetzen sich wird begnügen und ohne äußere Machtmittel nur stärker geistig auf ihre ganze Umgebung wird wirken können. So hat die christliche Kirche begonnen und — allerdings unter dem Einfluß einer schon nicht mehr echt evangelischen Amtstheorie — sich behauptet und mächtig entfaltet, ehe sie Staatskirche wurde. Sollte hiezu die evangelische Kirche nicht fähig sein, die zwar eine solche Theorie nicht zu Hülfe nehmen darf, aber einer um so größeren Vertiefung in das ursprüngliche innere Wesen des Christenthums und seiner stärkenden Heilskräfte sich erfreut?

Man hüte sich, in die Idee einer Freikirche Verkehrtheiten

---

1) a. a. O., S. 366.

hineinzutragen, die in der Wirklichkeit da und dort mit ihr sich verbinden mögen, jedoch zu ihr an sich keineswegs gehören. Keineswegs gehört zu ihr, wie wir schon bemerkten, ein Freiwerden von jenen allgemeinen Befugnissen der Staatsgewalt den einzelnen Staatsgenossen und Gemeinschaften gegenüber. Ebenso wenig ein Freiwerden der einzelnen Gemeinden von ihren, vielleicht sehr ausgedehnten Verpflichtungen gegen den kirchlichen Gesamtorganismus, oder etwa von festen und garantirten Verbindlichkeiten gegen ihre Geistlichen. Man denke nicht bloß an Independenten und ungeordnete Zustände einzelner nordamerikanischer Gemeinden und Gemeinschaften, sondern an so groß und fest organisirte Kirchen wie die schottische Freikirche oder die nordamerikanische Episkopalkirche. Krauß beklagt die verderbliche Abhängigkeit der freikirchlichen Geistlichen von den freiwilligen Beiträgen ihrer Gemeinde, als ob nicht auch nach freikirchlichen Principien, wie z. B. Schottland zeigt, eine Dotirung geistlicher Stellen aus Fonds der Gesamtkirche und ferner ein privatrechtliches Geltendmachen pekuniärer Ansprüche möglich wäre, und als ob nicht, wie die Schweiz zeigt, auch in Staatskirchen eine klägliche Abhängigkeit von Geistlichen, die von Zeit zu Zeit sich einer Wiederwahl unterwerfen müssen, unbedenklich zugelassen, ja zum Gesetz gemacht werden könnte.

Die Wirklichkeit mahnt uns bei Freikirchen an die Gefahren eines engen geistigen Horizonts, einer kleinlichen und beschränkten Auffassung theologischer und kirchlicher Fragen und Zeitpunkte, einer hiemit zusammenhängenden fortschreitenden Zersplitterung. Zu beweisen wäre jedoch erst noch, daß dies nicht bloß der Fall sei bei Gemeinschaften, die schon ursprünglich aus an sich ungenügenden Gründen sich separirt und so auch nicht vielseitige echt christliche Elemente in sich gehegt, sondern schon im Keim an Einseitigkeit gekrankt haben. Dem allgemeinen Ausspruch von Krauß, daß die Freikirche theologische Krisen nicht überwinden könne, müssen wir die Frage entgegenhalten, ob hiezu die vorconstantin'sche Kirche nicht mindestens ebenso befähigt wie die nachconstantin'sche sich gezeigt habe. Die nordamerikanischen Religionsgemeinschaften werden jetzt mit Vorliebe als abschreckende wie früher oft als ermunternde Beispiele

und dem Staat noch bestehen, wäre nur dann geboten, wenn sie es ihr verwehrten, jene geistigen oder geistlichen Thätigkeiten treu und gewissenhaft auszuüben. Im übrigen muß die Erkenntnis ihrer eigentlichen Aufgabe und der principiellen Zuläßigkeit verschiedener Formen ihres äußeren Daseins zusammen mit dem Glauben an die göttliche Lenkung der Dinge, unter der ihre bisherigen Formen so geworden sind, bei allem Streben nach dem, was jener Aufgabe förderlich erscheint, von jedem willkürlichen Bruch solcher Formen abhalten.

Das Bedürfnis, das jene Verhältnisse der Gegenwart unabweisbar in sich schließen und ja auch erfüllbar machen, ist jedenfalls zunächst das, daß die Kirche selbst sich Organe bilde, welche sie dem Staat gegenüber vertreten, ihre innern Angelegenheiten verwalten und hierin mindestens um so selbständiger zu verfahren haben, je directer die Angelegenheiten mit jenem innern Wesen und Gehalt des kirchlichen Lebens zusammenhängen. So soll sie jene innern Krisen durchmachen, so zu neuer Wirksamkeit im Volk sich aufraffen. Sie wird desto gewisser zu wahrer Selbständigkeit fortschreiten, je mehr sie hierin innere Lebenskraft bewährt und zugleich von Uebergriffen in's politische Gebiet, die ihrem eignen wahren Beruf widersprächen, sich hütet. Verschiedene Gestaltungen des Verhältnisses zum Staat bleiben auch dann immer möglich. Könnte einer durchgreifenden Entchristlichung des Volkes nicht gewehrt werden, so müßte allerdings der Rest und Kern der Christenheit völlige Freikirchen und zwar Freikirchen unter dem Kreuze bilden. Von Seiten des Staates selbst wird eine Erhaltung des Bandes angestrebt werden einestheils vermöge jener Neigung zum Staatsabsolutismus, die wir bei Liberalen und Conservativen, Politikern und Theologen vorfinden, anderntheils vermöge des Bewußtseins vom Werth einer steten, geordneten und gesicherten kirchlichen Thätigkeit für den Staat selbst, das durch den Hinblick auf ein entsittlichtes religionsloses Volk immer neu und mächtig wird wachgerufen werden. Ihre Wirkung auf's Volk aber darf die Kirche nie wieder auf das alte Zwangs-Gesetzeswesen stützen, sondern nur noch auf die von oben stammenden geistigen Mittel, ihren Einfluß auf den Staat nur noch auf die Resultate, welche ihr Wirken auf

den sittlichen Geist des Volks und seiner Vertreter und Häupter von selbst mit sich führen wird.

Wir reden eben hiemit von der ferneren Aussicht auf einen christlichen Staat. Eine Anwendung dieses Ausdrucks habe ich in dieser ganzen Abhandlung unterlassen, weil er überaus vieldeutig ist. Wir dürfen gewiß nicht mehr hoffen auf einen Staat, der christlich heißen sollte, weil er nur Bekenner des Christentums zu Bürgern oder Beamten annähme, oder weil er seine Institutionen nach der heiligen Schrift als einem Gesetzbuch gestaltete. Christlich aber, ja erst wahrhaft christlich wird ein Staat auch ohne jedes gesetzliche Bekenntnis zum Christentum oder christlicher Offenbarung dann sein, wenn die lebendigen Vertreter des Christentums und der Kirche jene innere Einwirkung auf die allgemeinen sittlichen Anschauungen so kräftig üben, daß auch Nichtchristen und bloße Namenchristen ihren Folgen für Sitte und Gesetzgebung nicht mehr wehren, ja sich selbst ihr nicht mehr entziehen können.

2.

Einige Bemerkungen zu den römischen Urkunden bei Josephus Ant. 12, 10. 14, 8 u. 14, 10.

Von

Dr. Karl Wieseler.

Allgemein bekannt ist die große Bedeutung, welche der jüdische Geschichtsschreiber Josephus für die neutestamentliche Zeitgeschichte hat; weniger bekannt und erwogen ist die nicht geringe Verwahrlosung, in der sich der griechische Text des Josephus besonders bei Namen und Zahlen gegenwärtig noch immer befindet, welche nur bei genauer Sachkenntnis und Umsicht allmählich gebessert werden kann. Der Unterzeichnete hat in dieser Beziehung bereits in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1875, in seinem Aufsatze

„Beiträge zur neutestamentlichen Zeitgeschichte“, S. 524 ff. auf des Herrn Professor Ritschl in Leipzig Abhandlung „Eine Berichtigung der republikanischen Consularfasten“ im Rheinischen Museum für Philologie, Bd. XXVIII, S. 586 ff. hingewiesen, in welchem dieser unter anderm den römischen Senatsbeschluß (Joseph. Ant. 14, 8. 5) erörtert und nach dem Vorgange von Ewald[1]) und Grimm im Comment. zu 1 Makk. z. d. St. eine Identität desselben mit dem Senatsbeschluß 1 Makk. 15, 16 ff. behauptet. Inzwischen hat Herr Professor Mommsen[2]), welcher früher nach dem Vorgange von Scaliger, Krebs und vielen Andern ebenfalls seine falsche Stellung, dabei aber seine Abfassung in der Zeit von Hyrkanus I. behauptete, Ritschl eingehend bestritten und seine richtige Stellung bei Josephus und Abfassung zur Zeit Hyrkans II. zu erweisen gesucht. Ihm hat schon wieder L. Mendelssohn[3]), welcher mit geringen Modificationen die Ritschl'sche Annahme vertheidigt, und dieser selbst geantwortet. Da solche Meister der historischen Philologie wie Ritschl und Mommsen die Sache beleuchteten, konnte diese nur gewinnen; doch scheinen mir beide in ihrem schließlichen Resultate die Wahrheit nicht getroffen zu haben.

Josephus sagt (Ant. 14, 8. 5): *Ἐπιτρέπει δὲ καὶ (Καῖσαρ) Ὑρκανῷ τὰ τῆς πατρίδος ἀναστῆσαι τείχη, ταύτην αἰτησαμένῳ τὴν χάριν· ἔρριπτο γὰρ ἔτι Πομπηΐου καταβαλόντος· καὶ τοῦτ' ἐπιστέλλει τοῖς ὑπάτοις εἰς Ῥώμην ἀναγράψαι ἐν τῷ Καπετωλίῳ.* Hierauf folgt der oben erwähnte auf die Iden des December fallende Senatsbeschluß: *Καὶ τὸ γενόμενον*

[1]) Geschichte des Volks Israel, Bd. IV (3. Ausg.), S. 438.

[2]) Hermes, Bd. IX (1875), S. 281 ff.

[3]) Rhein. Museum für Philologie (1875), S. 419 ff. mit Ritschls Nachtrag daselbst, S. 428 ff. Von Mendelssohn erschien früher die Doctordissertation: De Senati consulti Romanorum ab Josepho (Ant. 14, 8. 5) relati temporibus 1873, ferner die Habilitationsschrift: De Senati consultis Romanorum ab Josepho (Ant. 13, 9. 2. 14, 10. 22) relatis 1875, endlich, wie er Rhein. Mus. a. a. O., S. 418 angibt, eine Gesamtbearbeitung der Josephinischen Urkunden in Ritschls Acta soc. philol. Lips., t. V, p. 89 sqq., welche mir noch nicht zu Gesichte gekommen ist.

ὑπὸ τῆς συγκλήτου δόγμα . . . . προςδέξασθαι, worauf mit den Worten: *Ταῦτα ἐγένετο ἐπὶ Ὑρκανοῦ ἀρχιερέως καὶ ἐθνάρχου ἔτους ἐνάτου μηνὸς Πανέμου*, geschlossen wird. Für die Identität des Senatsbeschlusses bei Josephus mit dem 1 Makk. a. a. O. erwähnten haben Ritschl und andere besonders folgende Gründe angeführt: 1) daß derselbe bei Josephus jeden Falls verstellt sein müsse, da sein Inhalt in den dortigen Zusammenhang nicht passe, daß dieser 2) zu dem Senatsbeschluß des Buchs der Makkabäer stimme, in welchem die Juden ebenfalls um Erneuerung des Freundschaftsbündnisses in Rom unter Uebersendung eines gleichwerthigen goldenen Schildes nachsuchten, und daß 3) der eine der jüdischen Gesandten, Numenius, der Sohn des Antiochus, 1 Makk. 15, 15. 14, 22. 24 ebenfalls erwähnt werde. Gegen den zweiten Grund macht Mommsen (S. 283) wol mit Recht geltend, daß der Natur der Sache nach bei Erneuerung der Bündnisverträge seitens der Juden die gleiche Donation wiederkehrte. Die Differenz beider Verträge erhelle daraus, daß nach dem Buche der Makkabäer der Consul Lucius Calpurnius Piso, wie auch Mommsen mit Ritschl annimmt, nach Josephus der Prätor Lucius Valerius, also ganz verschiedene Personen den Senatsbeschluß fassen und daß auch die jüdischen Gesandten, mit Ausnahme des Numenius, welcher aber dort an erster, bei Josephus an zweiter Stelle steht, verschiedene Namen führen. Wegen dieser ihrer verschiedenen Angaben habe auch ich (a. a. O.) Bedenken getragen, dem positiven Resultate Ritschls rücksichtlich des Verhältnisses der beiden Senatsbeschlüsse zuzustimmen, obwol ich die Interpolation desselben in den angeführten Text des Josephus nachzuweisen suchte. Die Aushülfe [1]) namentlich von Mendelssohn, daß ὕπατος statt στρατηγός 1 Makk. auf einem Uebersetzungsfehler beruhe und

---

[1]) Wegen des vermeintlichen Uebersetzungsfehlers vgl. jetzt auch Grimm, Die neuesten Verhandlungen über den Consul Lucius 1 Makk. 15, 16 und das damit Zusammenhängende in Hilgenfelds „Wissensch. Zeitschr." (1876), Bd. I, S. 125 ff. Gegen Grimm zu Makk. 15, 16, welcher hier an dem bloßen Lucius Anstoß nimmt, siehe Mendelssohn in der oben erwähnten Commentatio zu Joseph. Ant. 14, 8. 5, p. 30 sqq.

auch hier der Prätor Lucius Valerius zu verstehen sei, ist höchst unwahrscheinlich.

Weiter hebt Mommsen hervor, daß die Hinzufügung der Tribus, wie sie im Senatsbeschlusse bei Josephus vorkomme, früher weniger häufig und nicht vor dem Jahre 619 u. c. auftrete, und daß kein Senatsbeschluß im Tempel der Concordia, wie bei Josephus vor dem Jahre 633 u. c. abgehalten werden konnte, da erst in diesem Jahre ein für die Versammlung des Senats hinlänglich geräumiger Tempel der Concordia durch Opimius [1]) aufgeführt sei. Durch letztere Behauptung, die er selber für entscheidend erklärt, wurde Mommsen genöthigt, die Ansicht Scaligers, welche er früher theilte, daß der Josephische Senatsbeschluß im Jahre 630 u. c. (dem 9. Jahre Hyrkans I.) abgefaßt sei, aufzugeben. Allein diese beiden Gründe hat Ritschl mit Recht nicht gelten lassen. Wenn die Tribus im Jahre 619 u. c., so urtheilt Ritschl, nach den uns sonst erhaltenen Urkunden mitgenannt werde, so konnte das auch schon 615 u. c. oder 139 v. Chr., in welche Zeit der Senatsbeschluß 1 Makk. 15, 16 falle, geschehen. Ferner hat er Mommsen gegenüber a. a. O., S. 428 ff. meines Erachtens in überzeugender Weise dargethan, daß es einen durch Furius Camillus dedicirten Tempel [2]) (*ναός*), nicht bloß eine Capelle (aedicula) der Concordia seit 388 v. Chr. in Rom gab, an welchen man auch bis dahin gedacht habe.

Freilich, wenn sich der Senatsbeschluß bei Josephus seinem Inhalte nach als in den dortigen Zusammenhang passend erweisen ließe, so würde man wegen seines Platzes innerhalb der Geschichte der Zeit Hyrkans II. noch immer der Ansicht Mommsens zustimmen können. Aber gesetzt, er ließe sich auf die Zeit Hyrkans II. beziehen, so würde er doch dieser Stelle fremd sein; die Worte *καὶ τὸ γενόμενον ὑπὸ τῆς συγκλήτου δόγμα . . . προςδέξασθαι* sind deutlich ein späteres Einschiebsel, nicht aber auch die Schlußworte *ταῦτα ἐγένετο ἐπὶ Ὑρκανοῦ ἀρχιερέως καὶ ἐθνάρχου ἔτους ἐνάτου μηνὸς Πανέμου*, wie ich in dieser

---

[1]) Plutarch. C. Gracch. 17. Augustin, De civ. dei 3, 25.

[2]) Plutarch. Vit. Cam. 42 *ὑποσχόμενος ναὸν Ὁμονοίας κ. τ. λ.*

Zeitschrift a. a. O., S. 524 ff. schon zu zeigen gesucht habe. Lassen wir nämlich die das Senatusconsult betreffenden Worte weg, mit Ausnahme dieser Schlußworte, so erhalten wir für die kurz zuvor erwähnten Begebenheiten (*ταῦτα*, Plural) nämlich für die Ernennung des Hyrkanus zum Hohenpriester und des Antipater zum Procurator Judäa's, so wie für die Erlaubnis, die Mauern Jerusalems herzustellen [1]), die Zeitbestimmung, daß sie unter Hyrkanus im 9. Jahre im Monate Panemus (Tammuz oder Julius) geschehen. Hierzu stimmt auf's beste, daß der Dictator Julius Cäsar, wie wir wissen, zur Ordnung der dortigen Angelegenheiten im Monate Julius 47 v. Chr. in Syrien anwesend war. Der Inhalt des Senatsbeschlusses paßt aber durchaus nicht zu dem Eingange, da in ihm keine der hier erwähnten Gewährungen des Dictators Cäsar berücksichtigt wird und für diese auch kein Senatsbeschluß und keine Gesandtschaft des Hyrkanus nach Rom in Aussicht gestellt sind und erforderlich waren, derselbe vielmehr von etwas ganz anderem handelt, von der Ueberbringung eines goldnen Schildes durch jüdische Gesandte zur Erneuerung des römischen Bündnisvertrages und seiner Annahme, welcher Punkt von Ritschl und Mendelssohn besonders ausführlich erörtert ist, so daß ich auf sie verweisen darf. Mommsen gibt das Unpassende des jetzigen Josephischen Textes im Grunde selber zu, wenn er (a. a. O., S. 284) sagt: „Entweder muß man eine nachläßige Gedankenverbindung annehmen, so daß dem Schriftsteller die Zwischenbemerkung über die dem Senat zugleich aufgegebene Bündniserneuerung in der Feder geblieben ist, oder es ist ein diese Erneuerung einleitender Satz vor *καὶ τὸ γενόμενον ὑπὸ τῆς συγκλήτου δόγμα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον* ausgefallen.“ Das Decret über die Errichtung der Mauer Jerusalems soll sich auch nach ihm wie nach Ritschl und Mendelssohn an einer andern Stelle Ant. 14, 10. 5 finden, wo nach ihnen *ὕπατος τὸ*

---

[1]) Cäsar trägt den Consuln (*τοῖς ὑπάτοις ἐπιστέλλει*) auf, seine Anordnungen im Capitolium aufzuzeichnen, wozu er als Dictator, welcher mit der *εὔθυνα ὑπάτου* nach Appian. Bell. civ. 2, 23 versehen ist, befugt war.

δεύτερον zu lesen ist, worüber wir später handeln werden. Den Widerspruch in der Datirung des Senatsbeschlusses von den Iden des December und dem Monate Panemus (Julius) in den Schlußworten sucht Mommsen durch die Annahme zu entfernen, daß derselbe im Julius von Cäsar veranlaßt, aber erst im December ausgeführt sei. Es hätten dann aber doch wenigstens jene Schlußworte den das Senatusconsult einleitenden Worten καὶ τὸ γενόμενον ὑπὸ τῆς συγκλήτου δόγμα κ. τ. λ. vorhergehen sollen. Die Ansicht Mommsens wird endlich noch durch den Inhalt des Senatsbeschlusses in so fern widerlegt, als die Juden in demselben auch um die Sicherheit ihres Landes und ihrer Häfen bitten lassen und diese Bitte ihnen gewährt wird. Um diese Zeit besaß nämlich Judäa keinen Hafen mehr und namentlich nicht den Hafen [1]) Jope's, um welchen es sich doch vorzugsweise handelte und um dessen Rückgabe sie damals höchstens hätten bitten können, da Pompejus nach Ant. 14, 4. 4 mit andern jüdischen Orten Jope zu einer freien Stadt erklärt und der Provinz Syrien zugetheilt hatte. Hyrkan erhielt Jope von den Römern nach Ant. 14, 6 und später Herodes der Große nach Ant. 15, 7. 3.

Wir haben im Vorhergehenden gezeigt, daß die den Senatsbeschluß betreffenden Worte bei Josephus Ant. 14, 8. 5 bis zu den Worten: ταῦτα ἐγένετο ἐπὶ Ὑρκανοῦ κ. τ. λ. eingeschoben sind und auch schwerlich auf den Senatsbeschluß 1 Makk. 15, 15 ff. aus der Zeit des Hohenpriesters Simon 139 v. Chr. hinweisen. Höchstwahrscheinlich stimmt unser Senatsbeschluß, welcher wegen seines contrastirenden Inhalts nicht durch einen Irrtum des Josephus, wie zuweilen behauptet wird, sondern nachdem ihn etwa ein Leser am Rande sich bemerkte, durch Schuld eines unverständigen Abschreibers in dessen Text gekommen sein mag, aus der Zeit Hyrkans I., wie schon Scaliger und viele andere behaupteten. Wenn das Bedenken Mommsens in Betreff der Erwähnung der Tribus in unserm Senatsbeschlusse für die Zeit des Hohenpriesters Simon noch einiges Gewicht haben könnte, so ist ein

[1]) Vgl. den Artikel „Jope" in Herzogs Realencyklopädie, Bd. VII, wo auch dessen große Bedeutung als Seehafen an's Licht gestellt wird.

solches in Betreff seines Nachfolgers Hyrkan I. jeden Falls unzuläßig, da in einem während seiner Regierung gefaßten Senatsbeschlusse (Ant. 13, 9. 2) ebenfalls die Tribus der als Zeugen anwesenden Senatoren erwähnt wird. Es ist ferner wahrscheinlich, daß der eine der jüdischen Gesandten bei Josephus, Numenius, der Sohn des Antiochus, mit dem Numenius, Sohn des Antiochus (1 Makk. 15, 15; vgl. 14, 22. 24) identisch ist. Es lag in der Natur der Sache, daß der unter Hyrkanus I. noch lebende Numenius von diesem wegen seiner Kenntnis der römischen Verhältnisse wieder als Gesandter nach Rom gesandt wurde. Endlich, wie nach unserm Senatsbeschlusse namentlich auch die Sicherheit der Häfen nachgesucht wird, so ist von Ἰόπη καὶ λιμένες auch in den beiden andern römischen Urkunden, welche uns aus der Zeit Hyrkans I. bei Josephus (Ant. 13, 9. 2. 14, 10. 22) aufbewahrt sind, als wichtigen jüdischen Besitzungen die Rede. Erst die Makkabäerfürsten Jonathan und Simon hatten den Platz Jope mit seinem wichtigen Hafen den Syrern entrissen und befestigt (1 Makk. 10, 74 ff. 12, 33. 13, 11. 14, 5. 34). Ist es verstattet, eine nicht unwahrscheinliche Vermuthung, aber nur eine Vermuthung auszusprechen, so hat Hyrkan nicht lange nachher, als er seine Regierung im Schebat [1]) (etwa Februar) 136 v. Chr. 1 Makk. 16, 14 angetreten hatte, und jeden Falls noch vor der Abordnung der Ant. 13, 9. 2 u. 14, 10. 22 erwähnten Gesandtschaften unter Absendung eines goldenen Schildes die Erneuerung des durch seinen Vater Simon gestifteten Bündnisvertrages mit Rom und die Sicherung seines damals sehr umstrittenen jüdischen Gebiets sich angelegen sein lassen. Die Abordnung der jüdischen Gesandten Ant. 13, 9. 2 ist meines Erachtens nicht lange nach dem Tode [2]) des Königs von Syrien Antiochus VII. Sidetes,

---

[1]) Ueber die Epoche der Seleucidenäre im ersten und zweiten Makkabäerbuche und die Zeit des Todes Simons und des Antritts seines Nachfolgers Hyrkan vgl. jetzt auch meine Erörterung in dieser Zeitschrift 1875, S. 520 ff. 527 ff.

[2]) Antiochus VII. fiel im Kriege gegen die Parther, in welchen ihn Hyrkan begleitet hatte, im Anfange des Winters 130 v. Chr., vgl. meinen Artikel „Antiochus VII." in Herzogs Realencyklopädie; Niebuhr, Kleine

welcher unter dem hier erwähnten Antiochus unstreitig zu verstehen und dessen Tod kurz vorher (Ant. 13, 8. 4) berichtet ist, etwa 128 v. Chr. oder etwas später zu setzen [1]). Hierzu stimmt, daß Cajus Fannius, der Sohn des Marcus, welcher als Prätor *πρὸ ὀκτὼ εἰδῶν φεβρουαρίων* den Senatsbeschluß verfaßte, bald darauf im Jahre 122 v. Chr. Consul ist. Hyrkanus ordnete damals die Gesandten Simon, Sohn des Dositheus, Apollonius, Sohn des Alexander, und Diodorus, Jasons Sohn, nach Rom ab, damit ihm die Gebiete, welche ihm Antiochus gegen den Beschluß des Senats genommen hatte, wiedergegeben würden. Mendelssohn, welcher in seinen chronologischen Annahmen nicht besonders glücklich ist, meint, Fannius' Prätur in das Jahr [2]) 133 v. Chr. setzen zu können, so daß 11 Jahre zwischen seiner Prätur und seinem Consulat gelegen hätten und Antiochus VII. noch am Leben gewesen wäre. Allerdings ist der Antiochus (Ant. 14, 10. 22) wegen des Präsens *ὅπως μηδὲν ἀδικῇ* noch am Leben, aber dieser wird ausdrücklich als Antiochus *Ἀντιόχου υἱός*, welche Worte zu emendiren kein Grund vorliegt, also Antiochus [3]) IX. Kyzikenus, der ein Sohn Antiochus VII. war, bezeichnet,

---

Schriften, Bd. I, S. 250 ff.; Anger, De temp. in Actis Apost. ratione, p. 34 sqq.; Hitzig, Gesch. des Volks Israel, S. 461. 467. In seinem Todesjahre fiel nach Joseph. Ant. 13, 8. 4 das Pfingstfest auf einen Sonntag, dieses war eine *ἑορτὴ μετὰ σάββατον*, was im Jahre 130 v. Chr. wirklich der Fall war; vgl. meine Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien, S. 309 ff. und Anger a. a. O.

1) So jüngst auch wieder Mommsen, Corp. Insc. Lat., tom. I, n. 650. Er führt hier eine 1851 aufgefundene Inschrift C. FANNI. M. F. || COS. DE || SENA. SEN || DEDIT || an, aus welcher hervorgeht, daß der Consul Fannius ein Sohn des Marcus, nicht wie Cicero (Brut. c. 26) irrig angibt, des Cajus (vgl. Fischers Röm. Zeittafeln zu 142 v. Chr.) war.

2) Mendelssohn in seiner oben erwähnten Commentatio über Joseph. Ant. 13, 9. 2. 14, 10. 22, p. 24. Gegen seine gar nicht motivirte Behauptung rücksichtlich der Aera der Makkabäerbücher in der Comment. über Ant. 14, 8. 5, p. 1, not. 1, siehe die Widerlegung an dem S. 287, Note 1 angeführten Orte.

3) So richtig Hitzig, Geschichte des Volks Israel, S. 466. Ewald (a. a. O., S. 475) versteht Antiochus VIII. Grypus, der kein Sohn des Antiochus war.

während der Vater des Letztern nicht Antiochus, sondern Demetrius hieß. Nur der Name des einen Gesandten, Apollonius, Sohn des Alexander, kehrt bei der später (Ant. 14, 10. 22) erwähnten jüdischen Gesandtschaft wieder.

Zu meiner Freude sind Mommsen und ich in der Beziehung der Worte *Ταῦτα ἐγένετο ἐπὶ Ὑρκανοῦ ἀρχιερέως καὶ ἐθνάρχου ἔτους ἐνάτου μηνὸς Πανέμου* unabhängig von einander zusammengetroffen. Das neunte Jahr, wo Julius Cäsar im Monate Panemus oder Julius in Syrien war, ist das Jahr 47 v. Chr., datirt also vom Jahre 56 v. Chr., wo Gabinius die seit der Eroberung Judäa's durch Pompejus im Gange befindliche Ordnung der jüdischen Angelegenheiten abschließend regelte, welche, um mit Mommsen [1]) zu reden, in der Betrauung des Hyrkanus mit der Hut des Tempels und neuer republikanischer Constituirung des gesamten Gebiets bestand. Mag nun Josephus die Datirung der während Cäsars Anwesenheit in Syrien vollzogenen Maßnahmen desselben von der republikanischen Neuconstituirung des jüdischen Gebiets vom Jahre 56 v. Chr. selber beliebt oder, was mir wahrscheinlicher [2]) scheint, in den von ihm benutzten Documenten vorgefunden haben, stets erhellt die wichtige Thatsache, daß jene Neuconstituirung nicht, wie Einige gemeint haben, ein nur ephemeres Dasein hatte, sondern von längerer Dauer war.

---

[1]) A. a. O., S. 285. Joseph. Ant. 14, 5. 4. *Ὑρκανον κατήγεν (Γαβίνιος) εἰς Ἱεροσολυμα σχήσοντα ἱεροῦ ἐπιμέλειαν· πέντε δὲ συνέδρια καταστήσας εἰς ἴσας μοίρας διένειμε τὸ ἔθνος . . . καὶ οἱ μὲν ἀπηλλαγμένοι τῆς δυναστείας ἐν ἀριστοκρατίᾳ διῆγον.* Vgl. Bell. Jud. 1, 8. 5. Viele Städte des Orients nahmen bekanntlich seit Pompejus eine neue Aera (Aera Pompejana) an, namentlich in den Jahren 64, 61 und 58, letzteres Ascalon und Raphia, welche Gabinius wieder aufbauen ließ, vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung (1873), S. 236 ff.

[2]) Josephus nämlich legt dem Hyrkan II. sonst 24 Jahre (vom Jahre 63 v. Chr. an) bei (Ant. 20, 10) und zwar auch Ant. 15, 6. 4, wo die Zahl 40 ein Nachläßigkeitsfehler der Schreiber für 24 ist. Die 32 Jahre der Uebersicht des 14. Buches der Antiquitäten des Josephus laufen von dem Tode der Alexandra 69 bis zur Zerstörung Jerusalems durch Sosius 37 v. Chr.; vgl. auch Ewald, Geschichte des Volks Israel, Bd. IV (3. Ausg.), S. 532, Anm. 2.

Schließlich wollen wir die Richtigkeit unserer Erklärung der Worte: *Ταῦτα ἐγένετο ἐπὶ Ὑρκανοῦ . . . ἔτους ἐνάτου μηνὸς Πανέμου* noch durch die Zurückweisung anderweitiger Auffassungen bestätigen. Ewald, welcher sie als Bestandtheil unsrer von ihm mit 1 Makk. 15, 16 ff. identificirten Senatsbeschlüsse ansieht, setzt statt *Ὑρκανοῦ* geradezu *Σίμωνος*, obwol diesem sonst nur 8 Jahre beigelegt werden. Diejenigen, welche den Senatsbeschluß in die Zeit Hyrkans I. legen und jene Worte als zu ihm gehörig ansehen, können den Monat Panemus mit den Iden des December in demselben nicht vereinen. Da Hyrkan I. nach S. 287 etwa im Februar 136 v. Chr. zu regieren begann, wäre dann sein 9. Jahr im Monat Panemus dem Jahre 128 v. Chr. und nicht, wie früher auch Mommsen that, dem Jahre 124 v. Chr. (630 u. c.) gleichzusetzen. Endlich Mendelssohn bezieht a. a. O. S. 31 die Worte auf das folgende, im Monat Panemus gefaßte Decret der Athener, welchem sie in Jerusalem von den Aufsehern des Archivs hinzugefügt seien, so daß sie also jetzt nicht am rechten Orte ständen. Das 9. Jahr Hyrkans II., welches er vom Jahre 70 v. Chr. an berechnet, entspricht nach ihm dem Jahre 62 v. Chr. oder 692 u. c., welche Datirung der Jahre Hyrkans nie bei Josephus vorkommt und auch an sich unmöglich ist, da Hyrkan I. nach dem Tode des Alexander als Priesterkönig nur 3 Monate regierte, weil er von seinem jüngern Bruder Aristobulus verdrängt wurde und dann bis zu seiner Reactivirung durch Pompejus im Privatstande [1]) lebte.

Bereits im vorhergehenden (S. 286 ff.) haben wir in Betreff der von Ritschl und Mommsen zu Joseph. Ant. 14, 10. 5 vorgenommenen Aenderung *ὕπατος τὸ δεύτερον* statt *ὕπατος τὸ πέμπτον* unsern Zweifel ausgesprochen, welchen wir hier näher begründen wollen. Consul zum zweitenmal war Cäsar im Jahre 48 v. Chr., nicht 47 v. Chr., wo er, in Syrien anwesend, die Erlaubnis zur Wiederaufrichtung der Mauer Jerusalems (Ant. 14,

---

[1]) Joseph. Ant. 14, 1. 2. 15, 3. 1. 20, 10; vgl. Schürer, Neutestamentl. Zeitgeschichte, S. 131.

8. 5) ertheilte. In letzterm Jahre hat er sich schwerlich in einem amtlichen Erlasse als ὑπατὸς τὸ δεύτερον bezeichnet. Es ist aber gar kein Grund vorhanden, warum nicht Cäsar später als Consul zum fünftenmale den Juden wieder verstattet haben sollte, die Mauern Jerusalems zu bauen. Gegen die angenommene Identität spricht ferner die dann vorauszusetzende Vorstellung des Decrets, die Nöthigkeit einer Correctur der Zahl des Consulats und der anderweitige Inhalt, welcher sich nach Ant. 14, 8. 5 auf die dem Hyrkan und namentlich [1]) dem Antipater ertheilten Würden, nach Ant. 14, 10. 5 dagegen auf den Besitz des Landes durch Hyrkan und sein Haus, sowie auf jüdische Abgaben bezog. Daß sich Cäsar später in einem öffentlichen Erlasse schwerlich bloß als Consul, sondern zugleich als Dictator bezeichnet haben wird, wie Ant. 14, 10. 7 zugleich als ὕπατος τὸ πέμπτον und δικτάτωρ τὸ τέταρτον, ist nicht dagegen, da wir Ant. 14, 10. 5 augenscheinlich eine Abkürzung des betreffenden Decrets haben, weil das τούτους im Anfang (d. i. Hyrkan und seine Kinder) augenscheinlich auf § 4 zurückweist, wo Hyrkan zugleich δικτάτωρ genannt wird, was ja auch für jeden verständigen Leser in dem ganzen Zusammenhange sofort erhellte.

Es fragt sich aber weiter, welches Jahr durch die Bezeichnung „Consul zum fünftenmal“ § 5 gemeint ist. Da sie wahrscheinlich wie § 7 zu verstehen ist, so ist damit wahrscheinlich das Jahr 45 v. Chr. und zwar der Herbst dieses Jahrs, nicht erst 44 v. Chr., in welchem Cäsar an den Iden des März getödtet wurde, bezeichnet. Es ist nämlich § 7 zu lesen: Γάϊος Καῖσαρ, αὐτοκράτωρ, δικτάτωρ [2]) τὸ τέταρτον ὕπατόςτε τὸ πέμπτον, δικτάτωρ

---

[1]) Die ganz besondere Beziehung auf den Antipater und dessen Würden erhellt aus Joseph. Bell. Jud. 1, 10. 3. Eben wegen dieser Beziehung zum Antipater mag der dem makkabäischen Hause verwandte Jude Josephus jenes Decret Cäsars, dessen Inhalt Josephus (Ant. 14, 8. 5) ja angibt und von dem nur die Aufzeichnung im Capitolium dem Senate überlassen wird, es nicht ausführlicher mitgetheilt haben, während er alle das Haus des Hohenpriesters Hyrkan betreffenden Urkunden (Ant. 14, 10) sorgfältig sammelt.

[2]) δικτάτωρ ist nicht zu streichen, sondern festzuhalten, so auch Mommsen,

ἀποδεδειγμένος διὰ βίου κ. τ. λ. Aehnlich wie Cäsar hier *δικτάτωρ τὸ τέταρτον* und zugleich *δικτάτωρ ἀποδεδειγμένος διὰ βίου* heißt, so heißt er Auct. de B. Hispan., c. 2 dictator III, designatur IV. Seine vierte Dictatur endete im October 45 v. Chr., und noch kurz vorher ward er zum Dictator perpetuus designirt [1]). Bei Josephus wird das fünfte Consulat Cäsars dem Jahre 45 v. Chr. gleichgesetzt und mit seiner vierten Dictatur parallelisirt. Während z. B. Dio Cassius und andere die gleiche Ziffer für die Dictatur und das Consulat Cäsars haben, also das fünfte Consulat desselben wie die fünfte Dictatur in das Jahr 44 v. Chr. (Dio 43, 49) setzen, haben andere [2]), wie unsere Urkunden bei Josephus nach seinem zweiten Consulat, eine um eine Einheit höhere Ziffer des Consulats, welche Verschiedenheit sich aus dem verschiedenen Verhalten erklärt, ob er für das Jahr 47 v. Chr. den Titel als Consul trägt oder nicht, wozu die Berechtigung [3]) unstreitig vorlag. Mag man unser Decret wegen des in ihm erwähnten fünften Consulats nun, wie uns wahrscheinlicher ist, Herbst 45 v. Chr oder Anfang 44 v. Chr. setzen, stets ist es später als das Ant. 14, 10. 6 erwähnte Decret, welches wegen der Datirung *αὐτοκράτωρ τὸ δεύτερον*, die auch Ant. 14, 10. 2 neben dem andern *δικτάτωρ τὸ δεύτερον* sich findet, im Jahre 47 v. Chr. gefaßt ward, gefallen und setzt die hier gegebenen Steuerbestimmungen, welche neben einer jährigen Abgabe der Juden an Rom, der Kopfsteuer, eine im zweiten Jahre des Sabbathjahrcyclus zu entrichtende Grundsteuer, ¼ des Gesamten anführt, voraus, nur die letztere modificirend [4]).

Röm. Staatsrecht, Bd. II, Abth. 2, S. 726, Anm. 3. Die Ziffer (*τὸ δεύτερον*) findet sich bei *αὐτοκράτωρ* noch Ant. 14, 10. 2 u. 6.

1) Fischer, Römische Zeittafeln, S. 299 u. 307.

2) Vgl. die bei Clinton, Fast. Hellen. zu den Jahren 49 u. 44 v. Chr. angeführten Beispiele, z. B. die Münzen Caesar dic. iter. cos. III, Caesar dic. quart. cos. quintum.

3) Sueton. Caes., c. 76. Dio Cassius 42, 20.

4) Vgl. meine Abhandlung in dieser Zeitschr. 1875, S. 549, Note 1.

Einen die Zuverläßigkeit des Josephus besonders bedrohenden Gegenstand erörtert Mendelssohn in seiner oben erwähnten Abhandlung über Ant. 14, 8. 5, p. 5 sqq., nämlich die Bezeichnung des Makkabäers Judas als ἀρχιερεύς (Ant. 12, 10. 6) und was weiter damit zusammenhängt. Wir wollen hierauf noch kurz eingehen, weil Josephus, was man auch an seinen Schriften und der noch immer sehr mangelhaften Herausgabe ihres Textes [1]) zu tadeln haben mag, namentlich seit der Zeit der Makkabäer bis zur Zerstörung Jerusalems neben dem Neuen Testamente doch noch die wichtigste Geschichtsquelle über die jüdischen Dinge ist, welche man sich hüten soll über Gebür herabzusetzen. Josephus referirt den römischen Senatsbeschluß auf die Gesandtschaft des Makkabäers Judas (Ant. 12, 10. 6) wesentlich so wie 1 Makk. 8, 23 ff., doch sind die Worte hinzugefügt: ἐγράφη [2]) τὸ δόγμα ὑπὸ Εὐπολέμου τοῦ Ἰωάννου παιδὸς καὶ ὑπὸ Ἰάσονος τοῦ Ἐλεαζάρου ἐπὶ

---

[1]) Wir heben hier mit Anerkennung hervor, daß Mendelssohn in den S. 282, Note 2 erwähnten Abhandlungen sich auch um Herstellung des Textes des Josephus aus Handschriften bemüht hat. Möchten die Schriften des Josephus doch endlich unter Beifügung des vorhandenen kritischen Apparats von sorgfältiger kundiger Hand herausgegeben werden. Ihre Herausgabe ist für die Erkenntnis der orientalischen Dinge überhaupt von solcher Bedeutung, daß sich eventuell die deutsche morgenländische Gesellschaft recht wohl an derselben betheiligen könnte.

[2]) Von wem diese Worte auch herrühren mögen, von Josephus oder einem andern, sie können schwerlich, wie Mendelssohn, um sie zu verurtheilen, und andere wollen, haben sagen sollen, daß der Senatsbeschluß von zwei Schreibern, dem Eupolemus und Jason, geschrieben sei. Höchstwahrscheinlich ist das ὑπό von der vermittelnden oder mitwirkenden Ursache, unter welcher etwas geschieht (vgl. Kühner, Ausführl. Gramm. [2. Aufl.], Bd. II, 1. § 442, S. 453) zu verstehen: „Der Senatsbeschluß ward geschrieben unter Vermittlung des Eupolemus und Jason (die ihn überbrachten) zur Zeit des Juda u. s. w." Siehe die dort angeführten Beispiele Kühners: „Herod. 9, 98 ὑπὸ κήρυκος unter der Hülfe des Herolds. Plat. Phil. 66: ὑπό τε ἀγγέλων πέμπων durch Boten sagen lassend." Aehnlich steht die Präposition διά bei γράφειν vom Ueberbringer 1 Petr. 5, 12: Διὰ Σιλουανοῦ ἔγραψα. Weniger wahrscheinlich ist der gegenwärtige Text des Josephus zu ändern und etwa hinter Ἐλεαζάρου ein φερόμενον, was ausgefallen wäre, oder statt ἐγράφη ἐπράχθη (es ward erwirkt) zu schreiben, am ersten noch das letztere.

ἀρχιερέως μὲν τοῦ ἔθνους Ἰούδα, στρατηγοῦ δὲ Σίμωνος τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ. Als damalige Gesandte des Judas werden Eupolemus, des Johannes Sohn, und Jason, Eleazers Sohn, auch 1 Makk. 8, 17 genannt, und daß Eupolemus ein Bündnis mit Rom vermittelte, meldet auch der unabhängig berichtende Verfasser des zweiten Buchs der Makkabäer (Kap. 4, 11). Anstoß erweckt hier besonders, daß Judas ἀρχιερεὺς τοῦ ἔθνους genannt wird, und daß dem entsprechend das Volk nach Josephus Ant. 12, 10. 6 (im Anfang) ihm die ἀρχιερωσύνη nach dem Tode des Alkimus überträgt und er nach Ant. 12, 11. 2 nach dreijährigem Besitze derselben stirbt, während derselbe Josephus (Ant. 20, 10) ausdrücklich sagt, daß Alkimus keinen Nachfolger als ἀρχιερεύς hatte und erst die Nachkommen der Söhne des Hasmonäers, die mit der Vorstandschaft des Volks betraut waren, den Jonathan, Bruder des Judas, zum ἀρχιερεύς bestellten. Auf diesen Widerspruch hin spricht nun Mendelssohn die Anklage sogar eines bewußten Betrugs (fraus) wider Josephus aus, welcher sich namentlich in jenen Schlußworten, in welchen Judas ἀρχιερεύς und sein Bruder Simon στρατηγός, das heiße, Feldherr, genannt würden, kundgeben soll. Dieser Vorwurf scheint mir zu hart und schon in sich nicht wahrscheinlich zu sein. Ein maßvolleres und im wesentlichen richtiges Urtheil über Josephus überhaupt siehe in Herzogs Realencyklopädie von Paret in dem Artikel Josephus, Bd. VII, S. 26. Wenn dem Josephus an der hohenpriesterlichen Würde des Judas — man sieht nicht recht, aus welchem Grunde — so viel gelegen hätte, daß er deshalb eine Urkunde zu fälschen, ja überhaupt dessen ἀρχιερωσύνη und ihre dreijährige Dauer zu erdichten sich nicht scheute, so würde er diese sicher auch Ant. 20, 10 erwähnt und nicht ausdrücklich in Abrede gezogen haben, wenn doch nach dieser für das jüdische Hohepriestertum besonders wichtigen zusammenfassenden Stelle der Hohepriester Alkimus keinen Nachfolger hatte, vielmehr die hohepriesterliche Würde bis auf den Hasmonäer Jonathan 7 Jahre lang unbesetzt blieb. Josephus referirt (Ant. 12, 10 u. 11) über die Person des Judas nicht von ihm erdichtete, sondern urkundlich vorliegende Nachrichten im wesentlichen so, wie sie ihm vorlagen, ohne daß er, wie es scheint,

sie mit andern und namentlich auch aus dem ersten Buche der Makkabäer ihm bekannten Nachrichten, die er Ant. 20, 10 zu Grunde legt, zu vereinen wußte. An Betrug von Seiten des Josephus ist jeden Falls in diesem Falle nicht zu denken, höchstens an Irrtum [1]). Sollte sich aber der Sinn jener ihm vorliegenden urkundlichen Nachrichten nicht noch besser erkennen lassen, als er es vielleicht gethan hat? Darin, daß Judas a. a. O. als *ἀρχιερεὺς τοῦ ἔθνους* und Simon als *στρατηγός* bezeichnet werden, ist mit Mendelssohn a. a. O. S. 10 kein Widerspruch wider 1 Makk. 2, 65. 66 zu finden, dessen Inhalt ja auch Josephus (Ant. 12, 6. 3) wiedergibt. Denn *στρατηγός* schließt nach bekanntem Sprachgebrauch das Civilamt nicht aus, ebenso wenig wie *ἀρχιερεύς* den Feldherrn, wie ja der Heldenfeldherr Hyrkan I. bei Josephus regelmäßig *ἀρχιερεύς* genannt wird. Simon besaß damals die niedrigere Würde eines *στρατηγός* unter dem mit dem leitenden Amte des *ἀρχιερεὺς τοῦ ἔθνους* bekleideten Judas. Es fragt sich also weiter, ob der letztere sich als *ἀρχιερεὺς τοῦ ἔθνους* erweisen läßt und ihm, wie Josephus an den angezogenen andern Stellen sagt, eine *ἀρχιερωσύνη* beigelegt werden kann. Allerdings kann Judas nicht *ἀρχιερεύς*, wie man es gewöhnlich faßt, im Sinne eines Hohenpriesters oder obersten Tempelpriesters gewesen sein, weil das gegen das erste Buch der Makkabäer und gegen Josephus selber (Ant. 20, 10) verstoßen würde; allein jener Ausdruck „Oberpriester" steht nicht bloß von dem priesterlichen Haupte der Tempelpriester oder, wie Luther sagt, Hohenpriester, sondern auch von dem leitenden Haupte des jüdischen Volks, dem Ethnarchen, sofern dieser Priester ist, und eben dies ist der Makkabäer Judas längere Zeit gewesen. Hier nur einige Beispiele zur Rechtfertigung dieser an sich ebenso naheliegenden Bedeutung von *ἀρχιερεύς*. Hyrkan II. erhielt erst nach dem Tode seiner Mutter die *ἀρχιερωσύνη* in diesem Sinne [2]) (Ant. 14, 1. 2), nachdem er schon

---

[1]) Verschiedenheit der Quellen und einen Irrtum der in Frage stehenden Quelle nimmt auch Ewald a. a. O., S. 420, Anm. 4 nur an.

[2]) Vgl. diese Zeitschr. 1875, S. 555 ff., ferner die hier und in meinen Beiträgen zur richtigen Würdigung der Evangelien, S. 27 erörterten

9 Jahre Hoherpriester gewesen war. Annas war Oberpriester (ἀρχιερεύς) in diesem Sinne, d. h. leitendes priesterliches Haupt des jüdischen Sanhedrin (Luk. 3, 2. Apg. 4, 6. Joh. 18, 13 ff.), während Kaiphas Hoherpriester oder Haupt der Tempelpriester war. Daß der Makkabäer Judas in den Josephus vorliegenden Urkunden als Oberpriester in diesem Sinne gemeint ist, darauf wird auch durch den Zusatz τοῦ ἔθνους zu ἀρχιερεύς „Oberpriester über das Volk" (Ant. 12, 10. 6) und durch die Mittheilung, daß ihm das Volk (Ant. 12, 10. 6) (nicht die Priester, wie dem Hasmonäer Jonathan) die ἀρχιερωσύνη überträgt, hingewiesen. Daß aber die Hasmonäer schon, bevor Jonathan Hoherpriester wurde, die Vorstandschaft über das Volk besaßen, sagt Josephus [1]) ausdrücklich. Auch die Dauer von 3 Jahren, welche der ἀρχιερωσύνη des Judas beigelegt wird, paßt zu unserer Auffassung derselben. Denn da Judas nach 1 Makk. 9, 3 im Nisan 161 v. Chr in der Schlacht gefallen ist, so führen die 3 Jahre seiner Regierung in das Jahr 164 v. Chr., in die Zeit bald nach dem Tode des Antiochus Epiphanes.

Aus dem Vorhergehenden erhellt, daß die dem Josephus vorliegende Quelle sehr wohl zu der anderweitig bekannten Geschichte des Makkabäers Judas und zu seinen eigenen Aussagen an einer andern Stelle seiner Schrift paßt; nur scheint er sie selber nicht richtig verstanden zu haben. So müssen wir wenigstens urtheilen, wenn die Worte τελευτήσαντος δὲ τούτου (Ant. 12, 10. 6) die richtige Lesart sind und von Josephus herrühren, das jüdische Volk also jene ἀρχιερωσύνη dem Judas erst nach dem Tode des Alkimus gegeben hat. In Wahrheit nämlich überlebte dieser den Judas noch um ein ganzes Jahr, da er nach 1 Makk. 9, 54 im Ijjar 160 v. Chr. gestorben ist. Zu der gewaltsamen Annahme, daß Alkimus vor jenem gestorben sei, konnte Josephus wol nur

---

ἀρχιερεῖς (Ant. 20, 10), welchen die προστασία τοῦ ἔθνους von den Römern anvertraut ward, so wie ἀρχιερεῖς als Bestandtheil des jüdischen Sanhedrin nach Josephus und dem Neuen Testamente.

[1]) Ant. 20, 10: Πάλιν δὲ οἱ τῶν Ἀσαμωναίου παίδων ἔκγονοι, τὴν προστασίαν τοῦ ἔθνους πιστευθέντες καὶ πολεμήσαντες Μακεδόσιν, Ἰωνάθην ἀρχιερέα καθιστᾶσιν.

kommen, wenn er den Judas als Nachfolger des Alkimus im hohenpriesterlichen Amte faßte, also den ἀρχιερεύς seiner Urkunde misverstand und deshalb den Alkimus trotz der ihm bekannten oben erwähnten Stellen des Makkabäerbuchs erst sterben ließ. Freilich fällt diese Gewaltsamkeit von Seiten des Josephus ganz weg, wenn wir statt *τούτου* a. a. O. *οὔπω* schreiben, oder wenn wir annehmen, daß Josephus die Worte *τελευτήσαντος δὲ τούτου* oder ihren Sinn, also den chronologischen Irrtum bereits in seiner Quelle vorgefunden hat. Im ersten Falle erhalten wir folgenden passenden Sinn der Worte des Josephus. Nachdem er die Bestrebungen des Alkimus im Zusammenhange mit den Angriffen der Syrer von Ant. 12, 10. 1 an beschrieben hat, schließt er über dessen Person mit den Worten § 6: „Als der Hohepriester Alkimus die Mauer des Tempels niederreißen wollte, welche alt und von den heiligen Propheten hergerichtet war, traf ihn ein plötzlicher Schlag von Gott, durch welchen er stumm auf die Erde geworfen ward und, nachdem er ununterbrochen einige Tage gequält war, starb (*ἀπέθανεν*), nachdem er 4 Jahre Hoherpriester gewesen war. Als er aber noch nicht gestorben war (*τελευτήσαντος δὲ οὔπω*), gibt das Volk das Oberpriestertum dem Judas", welcher eine jüdische Gesandtschaft wegen eines Freundschaftsbündnisses gegenüber den Syrern nach Rom schickt und so den oben erwähnten Senatsbeschluß veranlaßt. Daß von einem flüchtigen Leser das *οὔπω* leicht in *τούτου* verändert werden konnte, zumal das Pronomen bei dem Genetivus absolutus zu ergänzen ist [1]), leuchtet ein. Doch bleiben bei dieser Conjectur immerhin einige Bedenken zurück, da ich nicht weiß, in wie weit sie sich auch durch Handschriften bestätigen läßt. Freilich werden bei Josephus weit kühnere Conjecturen gewagt und scheinen in seinem vielfach verderbten Texte, welchem durch eine umsichtige Verarbeitung seiner Handschriften sehr abgeholfen werden könnte, ihre Entschuldigung zu finden.

---

[1]) Darüber, daß das Pronomen beim Genetivus absolutus fehlen kann, vgl. Kühner, Ausf. gr. Gram. (2. Aufl.), Bd. II, 2. § 468. 1. Anm. 2. Oder lies *τεθηλότος* für *τελευτήσαντος*, vgl. *ἀναθάλλειν* Philipp. 4, 10 und dazu Meyer.

Wenn man gleichwohl die hier vorgetragene Conjectur verwerfen wollte, würde ich mich noch eher für die andere Alternative, daß Josephus den in dem τελευτήσαντος τούτου liegenden chronologischen Irrtum in seiner Quelle bereits vorfand, als für die Annahme entscheiden, daß er ihn selber in Folge des oben erwähnten Misverständnisses oder gar aus betrüglicher Absicht in den Text gebracht hat.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Michael Servets Dialoge von der Dreieinigkeit.[1])

Von

Lic. th. H. Tollin,
Pastor in Magdeburg.

Während Michael Servets erstes Buch in der Welt rumorte, eilte schon sein zweites der Vollendung entgegen. Da er zwei Dinge widerrufen sollte, die zu einander in keiner oder doch nur in einer sehr losen Beziehung standen, so zerfiel auch sein Buch in zwei besondere Abhandlungen. Für die erste empfahl der Zeitgeschmack die dialogische Form.

Alle Buchläden damals strotzten von Dialogen.

Wenn entschieden werden sollte, ob des berühmten Rabelais Pantagruel und Gargantua gottlose oder nützliche Schriften sind; ob der ausgezeichnete Philologe Julius Cäsar Scaliger mit Recht oder Unrecht seinen Ursprung von den Herren della Scala ableitet; ob der geschätzte Arzt Dr. Jacob Sylvius in Jagdstiefeln gestorben sei oder in Pantoffeln, so empfiehlt sich „unbedingt" die dialogische Form. Und hinwiederum, wenn das tiefste Wesen einer wahrhaft christlichen Ehe, die ethische Natur der Gemeinde Christi, die Methode der Schöpfung, die Bedeutung des heiligen Abendmahls, die inneren Gänge der heiligen Dreieinigkeit beleuchtet werden sollen, so wählt das 16. Jahrhundert am liebsten „ein Gespräch zwischen zwei religiösen Personen", ein „Zweisprach zwischen Mann und

---

[1]) Näheres über den Zusammenhang im Lehrganzen siehe „Servets Lehrsystem", Bd. I; bei Bertelsmann (Gütersloh 1876).

Weib", einen „Dialog von zween Discipul mit ihrem Meister" [1]). In Dialogen bewegen sich die Humanisten, wie Erasmus, Ulrich von Hutten, Bonaventure Duperrier; in Dialogen Ultramontane, wie Johann Cochläus, Jacob Hochstraten; in Dialogen „Ketzer", wie David Joris, Bernardino Occhino; in Dialogen Orthodoxe, wie Oecolampad, Butzer, Bullinger. So schien es denn auch Servet ebenso klug als praktisch, den ersten Theil seines Widerrufs „Zwei Bücher Gespräche über die Dreieinigkeit" zu nennen.

Aber der Dialog entsprach auch vornehmlich dem feurigen Charakter des jungen Aragoniers [2]). Von je an war er es gewohnt gewesen, nicht in einsamen Meditationen, sondern in lebendigem Zwiegespräch mit Gleichgesinnten oder Gegnern seine Gedanken zur Reife oder Ausgestaltung zu bringen. Schon beim Entstehen seines Erstlingswerkes, wie heilsam hatten sich ihm da die täglichen Unterredungen, Rathschläge und Hülfsleistungen Oecolampads, Butzers und Capito's erwiesen! Und wie faßte er später noch seine Entdeckungen immer am liebsten in Briefform — an Melanchthon, an Calvin [3]) u. s. w. — zusammen. Sein Widerruf aber, eingegeben durch die Correspondenz mit Butzer und Oecolampad, war im allereigentlichsten Sinne aus einem Zwiegespräch hervorgegangen, das in Basel mit Petrucius begonnen, auf der Rundreise durch die Oberlande mit Capito [4]) fortgesetzt worden war.

Ein Gespräch kann sich durchaus wissenschaftlich bewegen und zu einem künstlerischen Ganzen abrunden. Michael Servets zweites Werk hingegen ist im eigentlichsten Sinne ein Reiseproduct. Unterweges ist der eine Theil als Niederschlag älterer Studien und Ergebnis von Straßburger Anregungen niedergeschrieben, unterwegs der andere aus der täglichen Bibelreise-Lectüre ausgezogen, privatim mit Capito und dann öffentlich in der „Prophezei" [5]) durchgesprochen und dann stückweis zu Papier gebracht. Unterwegs wurden, so

---

1) Gräſſe, Literärgeschichte des 16. Säc., S. 694—700.

2) „Servets Charakter" s. bei Kahnis, Kirchengesch. Zeitschrift 1875: „Servets Kindheit und Jugend", und bei Habel, Berlin 1876.

3) cf. Restitutio Christianismi.

4) Ueber diese Reise Servets anderswo.

5) Darüber s. unten.

gut es ging, auch die Druckbogen nachgesehen. Kein Wunder, daß die Dialoge überall den Charakter des Unfertigen an sich tragen. Ihnen fehlt der Punkt auf dem i. Selbst die auf jeder Seite wiederkehrende Ueberschrift ist mangelhaft: Fol. 13, 15, 17, 19 z. B. ist L. I angegeben mitten im L. II. Allerlei Wortabkürzungen hat sich des Druckers Eile erlaubt. Und mit ihr wetteifert die Eile des Autoren. Den Gedanken mangelt die alte Schärfe und Präcisirung, die man aus L. I de trinitatis erroribus an dem Spanier gewohnt war. Die Ordnung ist eine lose, der sachliche Uebergang oft kaum vorhanden, der Stil schlechter als in dem Erstlingswerk, dessen Stil er selber in der Vorrede verwirft.

Aber wer drängte denn Michael so? Nicht mehr Zwingli, der Präses der St. Galler Synode, der ihm „nit der Luft lassen" wollte; er war todt. Nicht mehr Oecolompad, der Baseler Antistes, der ihn der Kirche als frevlen Gotteslästerer vorgestellt; er war todt. Nicht mehr die Baseler Herbstsynode von 1531, die ihm den formellen Widerruf bis Ostern 1532 auferlegt; sie war verflossen. Und seit der Kappeler Niederlage war in Basel die stramme Kirchenzucht vergessen, biblische Freiheit Princip. Die alte Censur war außer Uebung gekommen. Die Senatoren hatten andere Gedanken. Nur Butzer drängte, der oberländischen Kirche neues Haupt. Aber auch er nicht persönlich noch in brieflicher Correspondenz, sondern nur indirect durch die Confutation der Irrungen, die er handschriftlich in den Oberlanden umgehen ließ [1]).

Was den Servet nöthigte, unter den völlig veränderten Verhältnissen sein Wort dennoch zu halten, das war er selbst allein. In den Wochen seiner gestrengen Einsamkeit zu Basel von der Herbstsynode 1531 bis zu Capito's Ankunft im December d. J. [2]) hatte er, aller Bücher ledig, unabläßig die eine Bibel gelesen und über die Lehre von Christo brünstig betend auf seinem Zimmer nachgedacht. Ob Christus als Mensch Gottes Sohn sei in Kraft der sittlich-religiösen Gemeinschaft, die zwischen der Menschennatur und der Gottesnatur von Ewigkeit besteht; oder ob Christus Gottes

1) Ueber sie s. Theolog. Studien und Kritiken 1875: Butzers Confutatio Servets.

2) Ueber Capito's Verhältnis zu Servet anderswo.

Sohn nur ist vermöge der Gemeinschaft des Menschen Jesus mit der zweiten Person einer dreipersönlichen Gottheit: Diese Frage schien vielen Zeitgenossen Servets eine bloße Formalität, die jeder beobachten könne wie es ihm gut dünkt. Wer hingegen, wie Servet, die Schultheologie kannte und die Bibel, für den handelte es sich dabei um das Heiligste, das er besaß, um das Bewußtsein der eigenen Gotteskindschaft. „Ich würde nicht hoffen", sagt Servet, „daß ich jemals ein Sohn Gottes werde (me unquam fore filium Dei), wenn ich nicht schon von Natur eine Gemeinschaft hätte mit dem, der der wahrhaftige Sohn ist. Denn von seiner Sohnschaft hängt alle Sohnschaft ab, wie vom Haupte die Glieder." [1])

Keine Gottessohnschaft ohne Theilnahme an der Natur Christi (participatio naturalis cum Christo). Dieses eigene ethische Interesse zwingt uns Christi Natur zu erforschen. Die Schwierigkeit liegt dabei im johanneischen Prolog. Der johanneische Prolog aber weist auf den mosaischen Prolog zurück. Vergleicht man beide, so ist Elohim, Logos, Phos, Christos identisch. Gott, Wort, Licht, Christus, das ist die Scenerie des ersten Dialogs.

Da nicht eine Abhandlung, sondern ein Widerruf verlangt wird, so bittet Petrucius, Michael's Interlocutor, ihm aus seinen Irrungen zwei Ausdrücke zu erklären, die misverständlich seien. Es werden die beiden genannt, an denen Butzer Anstoß genommen hatte: nämlich, „daß das Wort aufgehört habe zu sein" und „daß es ein Schatten wäre". Servet nimmt beides förmlich zurück [2]). Des Wortes Gott-Substanz sei heute dieselbe wie jemals. Heißt doch der Mensch Jesus selbst das Wort (Apoc. 19, 13), so daß das Wort nicht im Fleisch untergegangen sein kann. „Was ich gemeint habe, war nur dies, seit es Fleisch geworden, sei das Wort nicht mehr so geartet wie in der alttestamentlichen Haushaltung Gottes. Auch ist das Wort kein hinschwindender Schatten. Denn was früher die Substanz des Wortes war, das ist heute die Substanz des Leibes Christi. Nur in so fern alles, was unter dem Gesetz war, Christo gegenüber nur ein Schatten ist (Col. 2, 17;

---

[1]) Dialog. I, fol. 2a.

[2]) „Nunquam concessi", fol. 2b.

Hebr. 8, 5. 10, 1), habe ich auch, mit dem Körper der Wahrheit, mit Christo verglichen, das Wort einen Schatten genannt. Ist doch der Schatten nur ein vermindertes Licht (lumen diminutum). Indem Christus ausgeht von Gott, der Ursonne, wirft er, zwischen die Sonne und die Erde tretend, gewissermaßen Schatten vor sich her, und diese ihn wiederspiegelnden Schatten sind die Typen Christi im Alten Testament. Sobald Christus auf der Erde angelangt ist, ist die Sonne wieder frei, und der Schatten verschwunden. Aber der Schatten war nur dazu da, daß er hinweisen sollte auf das Licht."

Indes mit dieser Zurücknahme seiner früheren Behauptungen, werden da nicht die drei Gottheiten der Kirchenlehre wieder eingesetzt? Servet verneint das und bildet nun seine Theologie und Christologie biblisch weiter.

Vor Schöpfung der Welt ist uns der unsichtbare Gott durchaus unverständlich und unvorstellbar (Fol. 3a). „Aus reinem Wohlgefallen seines Willens, durch nichts in sich oder außer sich genöthigt, beschloß er, sich selbst zu offenbaren und mitzutheilen. Und darum schuf er die Welt."

Man sieht, auch in den Dialogen, gerade wie in den Irrungen, ist keine Spur von pantheistischer Identificirung der Welt mit Gott. Gott ist ihm so monotheistisch transscendent [1]), wie nur je in der Bibel. Aber aus Furcht vor der Knechtung Gottes unter ein Naturgesetz (servum Dei arbitrium) läßt er die Gottheit in der rationellen Verblassung der Scholastiker beharren, statt ihr ethisches Leben darzulegen in der Fülle der Liebe.

„An dem Tage nun, da Gott beschlossen, die Welt zu schaffen, sprach er und es ward. Da ist vor dem Werden der Welt das Wort. Am ersten Schöpfungstage stiftet Gott Christi Reich und überträgt uns in Christo jene Gnade, die verborgen bleiben sollte, bis die Zeit erfüllet war."

Hand in Hand mit der Willkür geht, wie bei den Reformatoren, die Prädestination. Nur daß die Reformatoren damals alle auch eine Prädestination zur Verdammnis lehren; Servet aber bloß weiß von einer Gnadenwahl. Und die Centralisirung der Gnadenwahl

1) „causa universae naturae".

in dem Menschen Christus ist ein sichtbarer Fortschritt in der ethischen Erfüllung des scholastisch-mittelalterlichen Gottesbegriffs.

„Indem nun Gott, der bisher nur Gott war (Jehova), sich selbst zum Schöpfer macht, disponirt er sich selbst auf gewisse Weise (certo modo se disponit, Fol. 3a), er personificirt sich behufs Offenbarung an die Geschöpfe (se illustri aliqua persona perceptibilem exhibet). Das Licht, die erlauchte Personificirung Gottes, ist Christus. Denn wer Christum sah, sah Gott: Gottes Angesicht ist aber immer das gleiche (cum visio sit eadem). Das also, was damals als Licht erglänzte, war Gott (Elohim). Gott, Wort, Licht, Christus, sind also identisch (1 Joh. 1, 5. 7. 2, 8—11. Ev. Joh. 1, 4. 12, 46).“ „Demnach war Gott, vor der Schöpfung, weder Schöpfer (Elohim), noch Wort, noch Licht, noch Odem.“ Es ist klar, herzansprechend, liebenswürdig wird Gott uns erst mit der Schöpfung. Ohne Christum ist Gott (Jehova) eben nur das Gegentheil von alledem, das wir sind: Das war der Schaden des Mittelalters und gewissermaßen seine Inconsequenz im Begriff des Absoluten, daß Jehova das wahrhaft Herrliche und Liebliche erst erhellt durch Christum: und in so fern nicht schlechthin unabhängig (absolutus) ist.“

„Am ersten Schöpfungstage, da Gott sprach, vor Grundlegung der Welt, da hat er auch gehaucht. Vorher, ehe er sprach, hauchte er nicht. Um sich zu offenbaren, sprach er; so disponirte er sich zum Wort. Um sich mitzutheilen, hauchte er; so disponirte er sich zum Geist. Auch dieser Geist ist eben Gott. Und wie der Hauch des Wortes Hauch, so ist der Geist auch Christi Geist. Und wie wir Gottes Wort und Gottes Licht voll und ganz nur haben in Christo, wird uns auch Gottes Geist voll und ganz nur mit Christi Lebensodem mitgetheilt (Fol. 4b). Der Geist Gottes vor Christi Zeit war nur ein Schatten des Geistes Christi (Joh. 7, 39).“

„Nun kann nichts angebetet werden, was nicht gesehen wird (nam adoratio visionem praesupponit); und was im Geist soll angebetet werden, das muß auch gesehen werden im Geist. Darum gibt es keine wahrhafte Anbetung Gottes, außer in Christo, schattenhaft in Christi Typen, wesenhaft in Jesu selbst. So oft daher das Gesetz uns Gott vorhält zur Anbetung, stellt es ihn

uns personificirt vor, d. h. es stellt uns Christum vor. Außer Christum Gott anbeten, wäre saracenische Heuchelei (Fol. 5a)."

Es ist etwas realistisches jetzt in den göttlichen Dispositionen bei Servet. Denn „Licht und Wort haben eine eigentümliche Substanz, eine Art Leib: sonst konnten sie nicht für die Menschen sichtbar erscheinen, wie uns doch erzählt wird, daß den Heiligen des Alten Testaments Gottes Wort erschienen sei, gekommen sei, gelaufen sei. Und wenn es dann aufgefaßt wird als gesandt von Gott, mit einem bestimmten Auftrag an die Menschen, dann heißt es Bote, Gottgesandter, Engel. Darum ist auch der Engel Gottes identisch mit Christo, gerade wie Gott (Elohim), das Wort, das Licht und der Geist." So nimmt Gott, je nach dem Bedürfnis der Geschöpfe, verschiedene Namen an. Und die Ansammlung aller Herrlichkeiten heißt dann wol der Name Gottes. Das ist dann wieder Christus. Denn vor der Schöpfung, an und für sich, hat Gott keinen Namen, wie er auch erhaben ist über alle Substanz (sub-stantia) und Natur (von nasci). Erst um zu schaffen, disponirte sich Gott zur Natur und schuf so in sich eine Substanz nach dem Bedürfnis der Geschöpfe, denen er sich offenbaren und mittheilen wollte (substantiam in se ipso creavit Fol. 5b).

Demnach ist der Servet'sche Gott in den Dialogen nicht, wie der gnostische, vor der Schöpfung eine ungeheure Leere (Bythus), sondern er ist der Urgrund und die Urfülle alles Lebendigen. Nur daß die in ihm in unendlicher Fülle ruhenden Herrschaften (Elohim), Gesandtschaften (angeloi), Lichter, Odem, Worte, und all' die verschiedenen Naturen und Substanzen erst gesondert und individualisirt werden, indem sich Gott zur Schöpfung disponirt. Aber alle diese innergöttlichen Dispositionen haben ihre bestimmte Reihenfolge und Ordnung. Und das Amt der Engel fing da an, als Gott sprach: „Lasset uns Menschen machen." Und weil er mit Gott identisch ist, Gott selber in einer neuen Disposition, darum heißt auch der Engel des Herrn bald Gott selber (Deut. 1, 30), bald Christus (1 Cor. 10, 4. 9), bald Gottes Angesicht (Exod. 33, 14. 15).

Aber nicht bloß Wort und Geist und Engel, auch der Mensch ist seinem innersten Wesen nach identisch mit Gott, göttlichen Geschlechts, gewissermaßen die ächte Identität. „Denn wenn du

glaubst, daß die Gottheit irgendwo innewohnt, wo meinst du wol, daß sie sicherer wohne als im Menschen? Im Menschen ist wahrhaftig vorhanden alle jene Gottesfülle, ja eine größere als es die Welt je eingesehen hat (et major quam unquam intellexit mundus, Fol. 6b). Die Engel sind um der Menschen willen gemacht und sind die Engel die dienstbaren Geister der Menschen (Hebr. 1, 14f.): ja die englischen Dienste sind dem Menschen (figmento illi) unentbehrlich (Fol. 6a). Aber diese himmlische Majestät des Menschen ist nach Servet in ihrem innersten Wesen eine sittliche. Der himmlische Mensch ist eben nur der reine, durchaus dem Willen Gottes gehorsame Mensch. Und weil in Christo nach Leib und Seele die volle Erfüllung des gesamten Gesetzes gegeben ist, darum ist die Gottheitsfülle in ihm leibhaftig [1]). Oder vielmehr der Leib Christi" — so realistisch unterscheidet sich die vierte Lehrphase Servets von seiner ersten — „der Leib Christi gerade ist die Fülle selbst, er ist es, in dem alles sich vollendet, zusammenschließt, recapitulirt und versöhnt wird [2]). Der Leib Christi selber ist gotthaft und aus Gottes Substanz. Der Leib Christi ist eben der Gottheit Leib (corpus ipsum Christi est corpus divinitatis). Und hat die Gottheit in sich keine andere wirkliche Natur: weshalb denn auch in der Schrift (Act. 20, 28) Christi Fleisch und Blut schlechthin Gottes Fleisch und Blut heißt, Christus selber aber der leibhaftige Ausdruck des göttlichen Charakters, und die Rabbinen nennen ihn Schechina, Gottes Wohnung, und die Kirche homousios, consubstantialis d. h. gleichen Wesens mit Gott (Fol. 7b)."

Hiemit widerrief Servet diejenigen Aeußerungen seiner Erstlingsschrift, an welchen Oecolampad [3]) darum Anstoß genommen hatte, weil sie gegen Christi recipirte Consubstantialität sich in den Weg legten. Was er früher sich gefürchtet hatte, zuzugestehen,

---

[1]) Divinitas simul cum plenitudine legis plene in Christo est et corporaliter (Fol. 7a).

[2]) Immo corpus ipsum Christi est ipsissima plenitudo, in quo omnia complentur, concurrunt, recapitulantur, et reconciliantur, scil. Deus et homo, coelum et terra, circumcisio et praeputium (l. l.).

[4]) S. bei Mosheim, A. W., S. 392.

sofern es ihm der Schriftlehre von der alleinigen Oberhoheit Gottes zu widersprechen schien, die Homousie, sie wird ihm jetzt, auf seiner vierten Lehrstufe, ein unumgängliches Postulat. Und den neuen Zielen entspricht denn auch die neue Methode. 1531 ging Servet von diesem concreten Menschen Jesus mitten in der Fülle der Zeiten aus, um vermittelst der göttlichen Begeisterung dieser geschichtlichen Erscheinung auf den unwandelbaren, allereinfachsten göttlichen Urgeist zurückzuweisen, wie er schon vor der Schöpfung war. 1532 geht er von der ewigen Gottheit aus mit ihren allerfreiesten Dispositionen, um so schließlich auf das concrete Weltziel, Christus (omnium recapitulatio), zurückzukommen. Der Servet der Irrungen, erfüllt von der ethischen Kraft des Geistes Christi, die Christum einigt mit Gott, läßt den Leib des Herrn so gut wie ganz außer Acht. Der Servet der Dialoge sieht in der Leiblichkeit Christi, resp. der Christenheit, das Ende der Wege Gottes. Die rationalistische Tendenz hat sich umgewandelt in eine realistisch-mystische. Und, was das Gesunde in dieser vierten Lehrphase, die Lehre von himmlischen Menschen weiß er so durchzuführen, daß er sich frei hält vom Doketismus sei es der Gnostiker, sei es der Münsteraner, sei es der Orthodoxen. Christus bleibt ihm ganz Mensch, indem er vergottet wird, weil das geschichtliche Individuum, als Gottes Gedanke, für Gott eine ewige Bedeutung hat. Und Christus wird ganz Gott, obwol er Mensch ist, weil der innerste Kern des Gott-gewollten, sittlich-reinen Menschen eben die Einwohnung Gottes, die Gottheit ist. Seine Seele ist ganz menschlich in allen ihren Gedanken, obwol sie göttlich ist, von Gott durchhaucht. Und sein Leib ist ganz göttlich in allen seinen Trieben, obwol er menschlich ist, von Gott bewegt. Und diese Lehre von dem Fleische Jesu ist ihm jetzt zu einer so unumstößlichen Ueberzeugung geworden, daß er erklärt, wenn er sie nicht hätte, so hätte er gar keine Hoffnung auf Christum (Fol. 14a).

Indes, warf man ihm ein, wenn nun wir alle, vor Grundlegung der Welt, in Gott existirten als erwählt zum Heil, was wird dann aus der Einzigartigkeit Christi? Ist Servet nicht, um die Scylla des Doketismus zu vermeiden, in die Charybdis gefallen, daß er Christo seine Ehre raubt? Einzigartig, antwortet

Servet, bleibt Christus auch mir, und zwar nach fünf Seiten hin: 1) er ist der centrale Mensch, in dem das Wunder des göttlichen Kunstwerks (divini artificii miraculum) zur Anschauung kommt; 2) die volle sittliche Energie und Tugend des Menschen spiegelt sich in Christo allein; 3) Christus ist allein im vollen Sinne der Liebesgedanke Gottes an die Menschen, Gottes Wort; 4) er allein ist durchaus eins mit Gott, nicht mit Neulings-Gottheit (Deus recens), sondern vor allen Aeonen wesenhaft (ante saecula omnia substantialiter); 5) Christus allein ist die volle Lichtgestalt, wir waren in dem Geheimnis Christi verborgen (Eph. 2, 10. 3, 9. Phil. 3, 20. 1, 21. Col. 1, 5. 15—20. 26—28. 3, 3. 4). Darum raube ich Christo seine Ehre nicht, indem ich ihn begrüße als den David-Messias, als den Wunderthäter, aller Welt Ziel (Joh. 1, 14), Erhalter (Hebr. 1,3) und Centrum (Röm. 5, 18) Fol. 8a.

Nunmehr sucht Servet zu zeigen, daß mit seiner Lehre vom himmlischen Menschen alles, was die Bibel und die ältesten Kirchenväter von Christo aussagen, besser harmonirt, als etwa mit der recipirten chalcedonensisch-ephesinischen Hypothese. So das Menschsein, das Gottsein, die Fleischwerdung, das Herabkommen vom Himmel u. s. f. Denn die Substanz des Wortes und die Substanz des Fleisches ist im Grunde ein und dieselbe Substanz Joh. 6, 54. 63 u. a. — Fol. 9a.

So hat sich im **ersten Dialog** die Lehre von Gott und von der Dreieinigkeit völlig absorbirt in die Lehre von Christo. Und auch der **zweite Dialog** bringt im wesentlichen nichts als Christologie. Auch dogmatisch konnte Servet von sich sagen: Christus ist mein Leben. Er konnte nun einmal nicht anders, als jedes Dogma darauf ansehen, ob es ihm Christum bringt? Was ihm nicht Christum brachte, achtete er für Stoppeln oder leeres Stroh.

Im zweiten Dialoge, wo die Zwischenfragen des Petrucius mehr zurücktreten und nur dazu dienen, rationalistische Einwände, die Servet gemacht worden sind, zu beseitigen, gibt der Spanier eine Art Leben Jesu.

Da wir nach Servet allesamt nach dem Bilde Christi, des Idealmenschen, geschaffen sind und nach dem Bilde Christi, des Gottmenschen, neugeschaffen und wiedergeboren werden sollen, so

haben wir allesamt ein ethisch-persönliches Interesse an dem Leben Jesu. Diese ethische Richtung zieht sich wie ein rother Faden durch alle vier ersten Lehrphasen Servets.

Servet unterscheidet in dem Leben Jesu „drei Stufen des göttlichen Umgangs (tres dispensationis gradus, Fol. 12a): 1) wie er bei Gott war als Wort; 2) wie er in diese Welt kam als Fleisch; 3) wie er zu Gott zurückkehrt durch die Auferstehung“. Das Leben Jesu im weitesten Sinne des Worts gefaßt vertheilt sich zweifelsohne in der heiligen Schrift nach dieser dreifachen Folge.

„Man hat mir vorgeworfen“, sagt Servet, „mein Jesus sei ein Geschöpf und dürfte darum nicht angebetet werden. Auf seiner ersten Existenzstufe als Wort ist er sicher kein Geschöpf. Denn jenes Wort war Gott selbst. Aber auf seiner weltgeschichtlichen Stufe als Mensch? Da ist sein Fleisch empfangen vom heiligen Geist: es ist von Gott gegeben aus dem Himmel. Es ist Substanz von Gottes Substanz. Wer nicht zugibt, daß Christi Fleisch gleichen Wesens ist mit Gott, der würde Chimären vertheidigen, und nicht Christum [1]). Denn der leibhaftige Mensch Jesus Christus sagt von sich: ‚Ich und der Vater sind eins: wer mich siehet, siehet den Vater.‘ Nicht sagt er: ‚mein Geist und der Vater sind eins‘, sondern ‚Ich, ich ganz‘. Sehen kann man meinen Geist nicht: wohl aber meinen Leib. Also wer meinen Leib siehet, der siehet den Vater.“ Zweifelsohne ist in dem Fleische Christi ein großes Geheimnis geborgen, das man mit Furcht und Zittern verehren soll (cum timore et tremore revereri) Fol. 15b. — Weißt du nicht einmal, wie es zugeht, daß du selbst, alles was du hast, zugleich von Vater und Mutter hast, wie viel weniger wirst du im Stande sein, bei der Himmelspflanzung Christus [2]) bestimmen zu wollen, wie weit in ihm die Natur Gottes, wie weit die Menschennatur reicht. Ist es doch im wesentlichen nur eine Natur und Substanz. Wegen dieser Einzigartigkeit seiner Zeugung unmittelbar

---

[1]) Qui non concedunt, carnem Christi esse consubstantialem Deo, ... chimaeras defendunt, et non Christum (Fol. 14b).

[2]) Unum plasma ex coelesti semine in terra plantato in unam substantiam coalescens (Fol. 15a).

durch den schaffenden Gottesgeist, kann der Mensch Christus im Vollsinne nicht ein Geschöpf heißen. Daß aber der Vollmensch Jesus, dem nicht durch sündige Zeugung etwas verkürzt ist von seiner vollen göttlichen Menschheit, theilhaftig der Geschöpfe heißt (Hebr. 2, 14) und daher ein Geschöpf im relativen Sinn — im Gegensatz zu den wesenlosen Chimären der Schule —, das sollte uns doch, meine ich, nicht zur Lästerung führen, sondern zur volleren Bewunderung der Gotteswerke (operum Dei admirationem Fol. 14b). Ja wir haben selber das größte persönliche Interesse an der Sache. Denn wir werden von Christo geheiligt (sanctificamur) und durch die Heiligung mit ihm vereinigt, dergestalt daß wir, wiedergeboren, ganz aus demselben Gebilde (ex eodem plasmate) sind (Fol. 16a). Auch wir sollen theilhaftig werden der göttlichen Substanz einst auch im Fleische (etiam in carne), wie wir jetzt im Geiste Mitgenossen sind der göttlichen Natur (divinae consortis naturae 2 Petr. 1, 4 — Fol. 14a). Wie das geschieht, will Servet zeigen in der Abhandlung von der Gerechtigkeit. Die Christologie ist ihm die Grundlegung für die Ethik. Der Mensch, nach dem Bilde des Urmenschen, Christus, geschaffen, ist ja nur in demselben Maße voller Mensch, als er Gottmensch ist. Oder wäre der allmächtige Gott nicht im Stande, einen Menschen zu vergotten und durch diesen himmlischen Menschen die irdischen himmlisch zu machen?

Und das hat Gott gethan. Unser Heil ruht in dem, der ganz Mensch ist und ganz Gott. Und wer selig werden will, der braucht nicht auszulugen nach Chimären, sondern nur hinzuschauen auf das Fleisch und Blut Jesu Christi und auf sein Leiden: denn durch seine Wunden und Striemen (livore et vibice) sind wir geheilt (Fol. 14b).

Man sieht, noch immer hat Michael den festen Willen, Ernst zu machen mit der vollen Menschheit Jesu. Doch gelingt es ihm nicht mehr auf eine so plane, einfach-natürliche, gewissermaßen durchsichtige und unmittelbare Weise wie 1528. Ja je tiefer Servet eindrang in das Geheimnis der Gottheit Jesu, um so wunderbarer erschien ihm das Geheimnis seiner Menschheit.

Zum Schluß der Dialoge verweilt er auf der dritten Stufe

des Umgangs Christi mit Gott. Durch die wunderbare Auferstehung tritt der Mensch Jesus in den Himmel, aus dem er gekommen war, wieder zurück. Jetzt ist in Christo nichts mehr, was da „animal“ wäre, nichts, was ihn den Schranken der Sinnlichkeit unterwerfen könnte: er ist völlig vergottet. Seitdem gibt es keine andere Gottesmacht als den Sohn, den Paulus deshalb die Macht Gottes nennt (Fol. 16b). Unumschränkt ist er forthin nach Ort und Zeit. Nicht eingepferchт ist er in einen umgitterten Himmel; nicht angenagelt zur Rechten, wie die Fleisches-Menschen sich das vorstellen. Auch ist sein Fleisch nicht im Himmel zur Schau gestellt (spectaculum Fol. 17a). Nein überall, wo Christi Geist ist, da ist auch Christus: denn nach der Auferstehung läßt sich sein Geist nicht mehr von seinem Leibe trennen. Auch im heiligen Abendmahl ist nicht etwa irgend eine locale Bewegung vorhanden: sondern Jesus selber schmiegt sich (applicatio) durch eine besondere Mittheilung (dispensatio) uns geistig an (solo spiritu), während in dem mystischen Brote der Leib Christi mystisch gegessen wird [1]).

Gerade wie in der Lehre von der Gottnatur der Gläubigen, vollzieht sich offenbar auch in der Abendmahlslehre, wol durch Butzers Vermittlung, eine Annäherung an Luther. Es ist hier der Ort gezeichnet für eben jene Mittelstellung zwischen Luther und Zwingli, die später Servets Richter, Calvin, eingenommen hat, um auch seinerseits, wie alle Reformatoren, von Servet zu lernen. Auch die Verwandtschaft mit der Augustana variata springt in die Augen. Unbedingt und mit Entrüstung weist Servet die Fassungen der Abendmahlslehre zurück, nach denen das Haupt müßig und fern gehalten wird von den Gliedern seines Leibes (Fol. 18a). Alle Handlungen und alle Zustände Christi haben für Servet erst ihre volle Bedeutung durch ihre ethische Kraft. Darum wird Jesus auch im Abendmahl durch die reale Gegenwart seines Leibes mit uns verbunden (per realem sui ipsius corporis praesentiam nobis conjungitur), sofern wir aus seinem Fleisch und Bein stammen durch die Wiedergeburt.

---

[1]) In mystico pane corpus Christi mystice manducatur (Fol. 18a).

Da nun Christus auf seiner Auferstehungsstufe unendlich ist und in keiner Weise mehr animal und geschöpflich, warum sollten wir den nicht anbeten, in dem die Fülle der Gottheit wohnt und der von Gott uns gesetzt ist zum Sündentilger? Auch würde ich sein Fleisch nicht essen, wenn ich es nicht anbeten dürfte (Fol. 19a). Hier nimmt Servet ausdrücklich die Aeußerung aus seiner ersten Lehrperiode zurück, Christus sei Gott nur aus Gnaden, nicht von Natur. Er habe auch das nur aus pädagogischen Gründen gesagt [1]), damit die Neulinge wüßten, sie ständen hier im Reich der Gnaden und nicht im Reich der Natur, und in ihrer Schule Physik und Metaphysik bei Seite ließen. Ueberdies nenne nicht ich, sondern die heilige Schrift Jesum einen täglich Zunehmenden an Gnade; schreibt sie doch an nur zu vielen Stellen die Erhöhung und Verherrlichung Christi, besonders seine Auferweckung vom Tode, der göttlichen Gnade zu, von allen magischen Naturen schweigend. Auch ist es nicht natürlich dem Sohne, von Anbeginn dem Vater gleich zu sein. Wol aber ist es natürlich dem Sohne, daß er später einmal das besitze, was der Vater hat. Für später gebürt ihm die Erbschaft und des Vaters ganze Herrlichkeit (Fol. 19a). In so fern ist die Gottheit dem Sohne natürlich, als sie ihm einst geschenkt werden wird. Aber zuvor muß der Königssohn geprüft werden, ob er auch königlich zu denken und zu handeln weiß? Und hat er sich bewährt, hinterläßt ihm der Vater seinen Thron. Im Gegensatz aber zu den später adoptirten Gnadenkindern ist Christus Gottes natürlicher Sohn (filius naturalis Fol. 19b).

Auf seiner ersten Lehrstufe [2]) sträubte sich Servet, in Christo

---

1) Tanquam prima rudimenta lactantibus dedi (Fol. 19b).

2) Servets Denksystem überhaupt ist durch fünf verschiedene Phasen gegangen. Die erste umfaßt die Jahre 1528 bis 1530, die Zeit von der Toulouser Bibelfindung bis zur Bekanntschaft Oecolampads; ihr entspricht „De Trinitatis erroribus" Lib. I. Die zweite umfaßt die Oecolampadische Periode; ihr entspricht „De Trinitatis erroribus" Lib. II, III, IV. Die dritte umfaßt die Butzer-Capito'sche Zeit; ihr entspricht „De Trinitatis erroribus" Lib. V, VI, VII. Die vierte umfaßt die Zeit des Widerrufs; ihr entsprechen die „Dialogi de Trinitate" I u. II und die Abhandlung „De justicia regni Christi" (1532). Die

zwei Naturen zu bekennen, weil ihm die Gottheit nicht von Natur zukäme, sondern durch Gnade. Auf seiner vierten Lehrstufe bekennt Servet in Christo die Vereinigung der Gottesnatur und der Menschennatur: aber gerne redet er von zwei Naturen nicht, weil im strengen Wortsinne man Gott dem Herrn überhaupt keine Natur zuschreiben kann (Fol. 14b). Wesentlich ist ihm der Mensch Christus und der *Gott* Christus so eins, daß er es selbst kaum merkt, wie unwillkürlich er von den göttlichen Eigentümlichkeiten Christi zu den menschlichen übergeht, und umgekehrt. Handelt es sich doch bei ihm nicht um die Fleischwerdung einer zweiten göttlichen Person, sondern um die dreifachen Aeußerungen des Vollmenschen Jesus, der als solcher Gott ist.

Aber so wenig die Dialoge sich zu schaffen machen mit der Lehre *von* der Trinität, so ist doch auch trinitarisch ein Fortschritt unverkennbar. Ganz wie Butzer in seiner Confutation Servets, die der Spanier vielfach beherzigt hat, faßt er den Namen Gott an und für sich als einen Ausdruck für das Unaussprechliche. Keine Menschenrede führe einen adäquaten Ausdruck für Gott. Das bloße „Gott" leugne nur alles Weltliche als tief unter Gott liegend und stelle ihn außerhalb der Welt (Fol. 21a). Aber auch nach der Erschaffung der Welt ist ihm Gott nicht in den Kloaken und Steinen. Gott ist nirgend anders als in Christo (Fol. 17b). Durch diesen *biblischen* Panchristismus Servets — Christus ist ihm die Recapitulation des Alls — wird der unbiblische Pantheismus abgewiesen. Vom dritten Himmel aus erfüllt der Auferstandene die Welt, d. h. die geistigen Dinge, so weit sie seines Einwohnens fähig sind (suae habitationis capacia). So wird auch hier wieder alles bloß Physische und Metaphysische ferngehalten. Der dritte Himmel, in dem Christus wohnt mit Gott, ist ihm geistig-*causal*, das Himmelreich eine sittliche Macht.

Wie einseitig nun aber Servet in den Dialogen die von

---

fünfte umfaßt die Vienner Zeit 1542—1553; ihr entspricht die Restitutio Christianismi. Das Jahrzehnt von 1532—1542 ist eine Zeit des Fortschritts in der Geographie, Mathematik, Astronomie, Astrologie, Medicin u. s. w., theologisch aber eine Zeit des Stillestands.

Butzers Confutatio entnommene Unaussprechlichkeit Gottes betont und daher alles, was Namen heißt, von Gott abwehrt, das zeigt sich am augenscheinlichsten darin, daß er, muthmaßlich nach Anleitung des rabbinisirenden Capito, selbst den Jehova-Namen [1]) nicht Gott zuschreibt, sondern Christo. Jenes ideale und doch mehr wie irgend ein anderes essentielle Urgeschöpf, der Logos, der nicht erst, wie Servet früher lehrte, mit der Schöpfung zugleich entstand, sondern schon, als Gott schaffen wollte, in Gott gebildet wurde, gewissermaßen der Inbegriff aller Realitäten, das ist ihm Jesus-Jehova. Darum kann er jetzt von einem Leib des Wortes reden (corpus verbi, Fol. 5b), welcher, seinem Wesen nach, identisch ist, einerseits mit der Natur, die Gott in sich geschaffen hat, anderseits mit Christi Leib. An der Hand der „Hypostase" des Hebräerbriefes (1, 3), des „Somatikos" von Kol. 2, 9, des „Idion Haima" von Apg. 20, 28 ist in Servet eine Metaphysik entstanden, die er gläubig annimmt, weil er sie für biblisch hält: die aber nichts zu thun hat mit der kirchlichen Hypothese von drei Personen. Auf dem Wege des himmlischen Menschen hat er die Coäternität Jesu mit Gott, die so energisch von ihm gefordert wurde, erreicht, freilich auf Kosten seines Gottesbegriffs. „Die Ehre Gottes" war Servets Tendenz bei den sieben Büchern von der Dreieinigkeit. „Der Ruhm Christi" ist seine Tendenz bei den Dialogen (Fol. 19b).

Zum Schluß kommt Servet auf die Lehre **vom heiligen Geist.** Er nimmt hier ausdrücklich zurück, daß der heilige Geist ein Engel sei. Sondern, wie alle Handlungen Christi (Christi acta) ein äußeres Symbol hätten und einen inneren Sinn, so auch Christi Ausgießung des heiligen Geistes über seine Jünger. Der Sturm und die Feuerflammen wären der Engelsdienst. Die Tröstung im Herzen der innere Sinn der That. Was man sah, war nur die englische Erscheinung: aber tropisch sagen wir: das ist der heilige Geist (Fol. 22a). Ueberhaupt wird man in den Erscheinungen des heiligen Geistes drei parallele Dispensationsstufen unterscheiden können, gerade wie bei Logos: 1) von der Schöpfung

---

[1]) Nomen tetragrammaton suum est (Fol. 20a).

der Welt bis zur Geburt Christi; 2) das Leben Jesu bis zu Pfingsten eingeschlossen; 3) die Wirksamkeit des heiligen Geistes innerhalb der christlichen Kirche (Fol. 20b). So lange der heilige Geist nur innergöttlich war und nicht als eines bestimmten Menschen Geist erschien, so lange war er auch nicht persönlich: ja im heutigen Sinne des Worts ist der heilige Geist überhaupt keine Person; ich nenne ihn aber Person, weil er eine besondere göttliche Hypostase oder Substanz ist, die Christo allein gleich von Natur eingehaucht worden ist und die von Christo aus auf uns überfließt in der Wiedergeburt (Fol. 21a). Und seitdem der heilige Geist auf der dritten Dispensationsstufe angelangt ist, wo der Engel Geschäfte aufhören: nimmt er überhaupt nicht mehr ein besonderes Angesicht an, sondern ist inwendig in unseren Herzen die Gesinnung Christi, die uns beseelt. Dieser heilige Geist, der uns zu Kindern macht, war noch nicht vor Christi Auferstehung. Darum nennt ihn der noch leidende Christus einen andern (Joh. 14, 16. 7, 39): und erst der Auferstandene nennt uns seine Brüder (Matth. 28, 10. Joh. 20, 17). Und nur in dem Geist des Auferstandenen essen wir sein Fleisch und trinken sein Blut (Fol. 21b).

Das trinitarische Schlußergebnis der Dialoge ist wieder ein ganz ähnliches, aber auch ähnlich unklares, wie in Butzers Confutatio Servets: „Sobald wir ‚Gott‘ sagen, betrachten wir ihn, wie er an und für sich ist, jenseits der Welt, und losgetrennt von allen Creaturen, unaussprechlich. Sobald wir ‚das Wort‘ sagen, betrachten wir Gottes in dieser Weltschöpfung hervorgetretene (prolatam) Gegenwart (praesentiam). Sobald wir ‚der Geist‘ sagen, betrachten wir seine die Welt durchhauchende Kraft“ (Fol. 21b und 22a). Der Mensch Jesus Christus aber ist es, der alles gibt, was uns im Reiche Gottes zu Theil wird: durch sein Fleisch und Blut hat er uns erlöst, und durch seinen Geist beseelt er uns zu neuem Leben (Fol. 22a).

Der Fortschritt in trinitarischer Beziehung gegen die Irrungen ist ein vierfacher: 1) In den Irrungen ist die Trinität nur eine innerweltliche, gleichzeitig mit der Schöpfung; in den Dialogen ist sie auch eine innergöttliche, gleichzeitig — um mich so auszudrücken — mit Gottes Schöpfungsentschluß; 2) Gott der Vater wird in

der Gottheit selber vom Sohne und vom Wort unterschieden, allerdings wie die Werke unterschieden werden von dem, der sie freiwillig aus sich vollbringt; 3) der Sohn wird nicht gezeugt in dem Moment, wo der Mensch Jesus gezeugt wird; sondern die Geburt des Gott-Wortes aus der Gottsubstanz begründet Jesu ewige Sohnschaft; 4) der heilige Geist wird in die rechte Folge des Wortes gesetzt und ebenso wie der Sohn in seinen drei verschiedenen Seinsstufen beschrieben.

Die Annäherung an die Kirchenlehre ist ganz augenscheinlich, und ebenso der Einfluß von Luther, Oecolampad, Capito und besonders der Confutatio von Dr. Martin Butzer. Servet war nicht unverbesserlich.

2.

Der Rest der Worte Baruchs.

Aus dem Aethiopischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen

von

Dr. Ed. König,
Oberlehrer an der Thomasschule zu Leipzig.

Der Rest der Worte Baruchs [1]), die nicht apokryph sind, die sich auf die Zeit beziehen, wo sie nach Babylon gefangen weggeführt wurden, lautet, wie folgt:

1) Außer dem Buche Baruch, welches im griechischen Alten Testament enthalten ist, und der Apocalypsis Baruchi, welche Fritzsche 1871 im Anhange zu seinen Libri apocryphi Vet. Test. herausgegeben hat, ist unter dem Namen des Baruch auch noch das hier übersetzte Buch geschrieben worden, dessen äthiopischen Text Dillmann 1866 in seiner Chrestomathia aethiopica veröffentlicht hat. Obgleich nun Ceriani 1868 in seinen Monumenta sacra et profana diese letzte Schrift auch

Und es geschah, als der König der Chaldäer die Kinder Israel gefangen wegführte, sprach Gott der Herr zu Jeremias: „Jeremias, mein Erwählter, mache dich auf und geh aus dieser Stadt hinaus, du und Baruch, denn ich bin im Begriff, sie wegen der Menge der Sünde derer zu verderben, welche in ihr wohnen; denn dein Gebet ist wie eine feste Säule in der Mitte der Stadt und wie eine Mauer von Diamant [1]) um dieselbe herum; jetzt aber macht euch auf und geht hinaus, ehe das Heer der Chaldäer ankommt und die Stadt umgibt!" Und Jeremias sprach: „Ich flehe dich

---

griechisch herausgegeben hat, so liegt es im Interesse der Wissenschaft, auch eine genaue Uebersetzung der äthiopischen Recension zur Vergleichung heranziehen zu können. — Die äthiopische Version ist um so wichtiger, als schon Ceriani in der Vorrede zu seinem griechischen Texte diesen nicht als den ältesten, welcher vielleicht in den Bibliotheken existirt, angesehen hat. In der That hat mir eine durchgängige Vergleichung beider Texte gezeigt, daß beide weit von einander abweichen, ja daß der äthiopische dem Originale der Schrift näher als der bis jetzt veröffentlichte griechische Text steht. — Indem ich darnach gestrebt habe, daß die Uebersetzung sowol in Bezug auf das Wörterbuch als auch die Formen- und Satzlehre dem äthiopischen Texte entspreche, habe ich unter anderm die umständliche Einführung der geraden Rede, außer wo eine reine Wiederholung vorliegt, ferner die copulative Bedeutung des wa ohne sa und die Nebenordnung der Sätze gelassen, denn dies alles findet sich auch beim einfachen deutschen Erzähler und ist überhaupt nicht Ausdruck eines falschen, sondern eines solchen Denkens, welches die in der Wirklichkeit einfach aufeinanderfolgenden Ereignisse treu abbildet. Weil ich aber auf der andern Seite wünschte, daß die Uebersetzung nicht gegen den allgemeinen Sprachgebrauch des Deutschen verstoße, so habe ich auch die nun einmal gewöhnliche Aussprache alttestamentlicher Eigennamen beibehalten, nicht die des hebräischen oder gar des äthiopischen Textes gewählt. Wo ich neben der wörtlichen eine mehr deutsche Uebersetzung gebrauchte oder eine uns nothwendige Ergänzung hinzugefügt habe, habe ich sie in runde Klammern gesetzt.

[1]) Jer. 1, 18 macht Gott den Jeremias in einem ganz andern Sinne als hier zur festen Stadt und zur eisernen Säule und zur ehernen Mauer, nämlich in dem Sinne, daß Könige und Fürsten und Priester und Volk in ihm einen nicht zu überwältigenden Bekämpfer ihrer Gottlosigkeit finden sollen. In demselben Sinne auch Jer. 15, 20. Aber wie in unserm Buche sind die Worte schon Apoc. Bar. cap. 2 verwendet.

an, mein Herr, laß deinen Knecht vor dir reden!" Und Gott der Herr sagte zu ihm: „Sprich, mein Erwählter, Jeremias!" Und Jeremias sprach: „O Herr, der du alles in deiner Gewalt hast, wirst du diese erwählte Stadt in die Hand der Chaldäer geben, damit sich der König mit seinen Völkern rühme und spreche ‚Ich habe die Stadt Gottes überwältigt?' Fern sei es, o Herr; wenn du aber willst, so mögest du sie durch deine eigene Hand verderben." Und der Herr sagte zu Jeremias: „Da du mein Erwählter bist, mache dich auf und geht, du und Baruch, hinaus, denn ich bin im Begriff sie wegen der Sünde derer zu verderben, welche in ihr wohnen; weder der König noch sein Heer wird in die Stadt einziehen können, wenn ich nicht zuvor erst ihre Thore öffne. Mache dich jetzt auf und gehe zu Baruch und verkündige ihm diese Rede, und indem ihr, wenn es zwölf Uhr Nachts ist, euch aufmacht, kommt zur Mauer der Stadt, und ich werde euch ein Gesicht sehen lassen. Und wenn ich nicht zuerst die Stadt verderbe, so können sie nicht in dieselbe einziehen." Und als der Herr dies gesagt hatte, ging er von Jeremias weg. Und Jeremias zerriß alsbald seine Kleider und warf Asche auf sein Haupt und trat in das Haus des Heiligtums ein. Und als Baruch sah, daß Jeremias voll Staub auf seinem Haupte war und daß seine Kleider zerrissen waren, rief er mit lauter Stimme: „Mein Vater Jeremias, was ist mit dir geschehen, und welche Sünde hat das Volk gethan?" Denn so oft das Volk frevelte, trauerte Jeremias und warf Asche auf sein Haupt und betete für das Volk, bis ihm, dem Volke, seine Sünde erlassen war. Und Baruch fragte ihn: „Mein Vater Jeremias, was ist mit dir geschehen und was ist mit dem Volke geschehen?" Und Jeremias sagte zu ihm: „Wache, daß wir nicht unsere Kleider [1]), sondern unsere Herzen zerreißen [2]), und wir wollen nicht Wasser in die Teiche gießen, damit wir aufrichtig weinen, bis wir sie mit Thränen füllen; denn von jetzt an wird er sich nicht mehr dieses Volkes erbarmen!" Und Baruch sagte: „Mein Vater Jeremias, was ist mit dir geschehen?" Und

---

1) In einer Handschrift: „daß du nicht deine Kleider zerreißest".

2) Schon Dillmann verweist auf die Stelle Joel 2, 13: „und zerreißt eure Herzen und nicht eure Kleider!"

Jeremias sagte zu ihm: „Gott wird die Stadt in die Hand des Königs der Chaldäer geben, denn sie werden das Volk gefangen fort in's Unglück führen.“ Und als Baruch dies alles hörte, zerriß er seine Kleider und sagte: „Mein Vater Jeremias, welche Botschaft hat man dir gebracht?“ Und Jeremias sagte zu ihm: „Warte mit mir bis zwölf Uhr Nachts, damit du erfahrest, daß die Rede wahr ist.“ Und sie blieben in dem Hause des Heiligtums, indem sie weinten. Und als es zwölf Uhr Nachts war, wovon der Herr zu Jeremias gesagt hatte, daß er mit Baruch hinausgehen sollte, da gelangten sie an die Mauer der Stadt und setzten sich nieder, indem sie warteten. Und es geschah (erscholl) der Ton eines Horns, und Engel kamen aus dem Himmel heraus, und sie trugen in ihren Händen Lichter des Feuers (brennende Lichter) und stellten sich auf der Mauer der Stadt auf. Und alsbald [1]) weinten Jeremias und Baruch, indem sie sagten: „Jetzt wissen wir, daß die Rede wahr ist.“ Und Jeremias flehte die Engel an, indem er sagte: „Ich flehe euch an, nicht ganz die Stadt untergehen zu lassen, bis ich Gott den Herrn um eine Sache gebeten habe“; und der Herr sprach zu den Engeln: „Laßt die Stadt nicht untergehen, bis ich mit Jeremias, meinem Erwählten, geredet habe!“ Und alsbald redete Jeremias: „Ich flehe dich an, mein Herr, laß mich mit dir reden“; und er sagte zu ihm: „Sprich, mein Erwählter, was du willst!“ Und Jeremias sagte zu ihm: „Sieh, jetzt wissen wir, mein Herr, daß du die Stadt in die Hand ihrer Feinde geben wirst, und daß das Volk von Babylon dieselbe einnehmen wird; und was willst du, daß ich aus den heiligen Geräthen unseres Gottesdienstes, den wir feiern, mache, und was willst du [2]), daß ich in Bezug auf sie thue?“ Und der Herr sagte zu ihm: „Nimm sie und übergib sie dem Erdboden im Hause [3]) des Heiligtums, indem du sagst: ‚Du Erdboden,

---

[1]) Zwei Handschriften: „Und als sie sie (nämlich die Engel) sahen.“

[2]) Die Worte „daß — du“ fehlen in einer Handschrift. Uebrigens ist im Aethiopischen anstatt „mit dem heiligen Geräthe unseres Dienstes“ unverständlicher Weise „mit unserm heiligen Dienste“ geschrieben. Ich habe eine Verbesserung Dillmanns übersetzt.

[3]) So nach der Verbesserung Dillmanns, während die Handschriften bieten „dem Erdboden und dem Hause des Heiligtums“.

höre das Wort deines Schöpfers, der dich durch die Kraft der Gewässer geschaffen und dich mit sieben Siegeln versiegelt hat, nimm dein Schönstes auf und behüte die Geräthe deines Gottesdienstes, bis zur Ankunft des Geliebten!'" Und Jeremias sprach: „Ich flehe dich an, mein Herr, zeige mir, was ich mit Abēmēlēk [1]), dem Aethiopen, machen soll, welcher vielfach das Volk und auch deinen Knecht Jeremias weit mehr als alle Leute der Stadt behütet hat und er hat mich aus der schlammigen Wassergrube herausgeschafft, und ich wünsche ihm nicht, daß er das Verderben und den Untergang der Stadt sehe, damit er nicht traurig werde." Und der Herr sagte zu Jeremias: „Schicke ihn nach dem Weinberge des Agrippa auf dem Bergwege, und ich werde ihn verbergen, bis ich das Volk zur Stadt zurückkehren lassen werde; und du, Jeremias, geh mit dem Volke [2]), bis ihr in das Land Babylon gelangt, und fahre fort ihm zu weißagen, bis ich es in seine Stadt werde zurückkehren lassen; und auch Baruch laß hier, in Jerusalem!" Und der Herr redete dies alles zu Jeremias und ging weg von Jeremias in den Himmel. Und Jeremias und Baruch traten in das Haus des Heiligthums ein und übergaben alles Geräth ihres Gottesdienstes dem Erdboden, wie der Herr ihnen befohlen hatte, und alsbald verschluckte es der Erdboden [3]) und beide setzten sich und weinten. Und als es am andern Tage licht wurde, schickte Jeremias den Abēmēlēk fort, indem er sagte: „Nimm einen Korb und geh in der Richtung (längs) des Bergweges (auf dem Bergwege) nach dem Weinberge des Agrippa und hole eine kleine Anzahl Feigen für das kranke Volk, denn die Freude und das Lob des Herrn ist auf dich gerichtet"; und auch er ging, wie

---

1) Diese äthiopische Namensform habe ich beibehalten, weil sie, als aus Ἀβδεμέλεχ = Ebedmelek (Jer. 38, 7 ff. 39, 16 ff.) verderbt, zur Charakteristik der geschichtlichen Kenntnis des Uebersetzers dient.

2) Hier fügen zwei Handschriften unsinniger Weise hinzu: „in's Wasserloch".

3) Jeremias brachte das Zelt (die Stiftshütte), die Bundeslade und den Räucheraltar auf den Berg, wo Mose das Erbtheil Gottes schaute, und verbarg es in einem Hause voll Höhlungen, bis Gott dem Volke Israel wieder gnädig werde (2 Macc. 2, 4 ff.). Ein Engel übergab die heiligen Gefäße der Erde, Apoc. Bar., cap. 6. 80.

er ihm befahl. Und als es am andern Tage licht wurde, umringten die Heerscharen der Chaldäer die Stadt, und ein Engel blies in ein großes Horn und er sagte: „Zieht ein, Heerscharen der Chaldäer, seht, die Thore öffnen sich euch!" [1]) Und alsbald zog der König mit seinem Heere ein, und sie führten das ganze Volk gefangen fort. Und alsbald nahm Jeremias die Schlüssel des Hauses des Heiligtums und ging hinaus vor die Stadt und warf diese Schlüssel vor die Sonne hin, indem er sagte: „Ich sage dir, Sonne [2]), nimm die Schlüssel des Hauses Gottes und behüte sie bis zu den Tagen, wo Gott der Herr nach ihnen fragen wird; denn wir haben nicht die Würde der Geburt [3]), um sie bewahren zu dürfen, weil wir ja darüber betroffen worden sind, als wir unsere Sünde hegten [4])." Und während Jeremias über das Volk weinte, führten sie ihn hinaus, indem sie ihn stießen, und trieben ihn [5]) mit dem Volke bis nach Babylon [6]). Aber Baruch [7])

---

[1]) Daß Engel die Mauern zerstörten, damit sich die Feinde nicht rühmten, lesen wir auch schon Apoc Bar., cap. 7. 8. 80.

[2]) Die Worte „ich sage dir" fehlen in einer Handschrift.

[3]) Eine Handschrift: „Würde für unsere Geburt"; eine andere: „Würde für unsere Würdigkeit".

[4]) Vielleicht noch richtiger: „weil wir ja als solche erfunden worden sind, die ihre Sünden hegen"; denn enza u. s. w. ist Umschreibung des Particips, also könnte es das Prädicativ zu „wir sind erfunden worden" umschreiben.

[5]) Zwei Handschriften gegen den Zusammenhang: „trieben sie".

[6]) Jeremias blieb zuerst bei Gedalja in Mizpa (Jer. 39, 11 ff.), wurde aber nach dessen Ermordung genöthigt, mit nach Aegypten zu ziehen, (Cap. 43, 6). Schon nach der Apoc. Bar., cap. 10 wanderte er auf Gottes Befehl mit nach Babylon.

[7]) Er wurde wie Jeremias genöthigt, mit nach Aegypten zu ziehen (Jer. 43, 6). Nach dem in der LXX sich findenden Buche Baruch 1, 1 schrieb er dieses Buch in Babylon. Wenn nun angenommen wurde, daß er nach dem Tode des Jeremias aus Aegypten nach Babylon gewandert sei, (siehe Fritzsche, Commentar zu Baruch, S. 169), so stimmt dies weder mit der Apoc. Bar., cap. 10. 21, wonach er in Jerusalem blieb, sich zunächst vor die Thüre des Tempels setzte, dann im Thale Kidron in einer Höhle der Erde seinen Wohnsitz nahm, noch mit dem hier übersetzten Buche Baruch.

nahm Asche und warf (sie) auf sein Haupt und stimmte folgendes Klagelied an: „Weswegen ist Jerusalem verderbt? Nun doch wegen der Sünde des geliebten Volkes, und es ist in die Hand seines Feindes wegen unserer und des Volkes Sünde gegeben worden; doch, damit die Sünder sich nicht rühmen und sagen, ‚wir haben die Stadt Gottes durch unsere Macht einnehmen können', geschah es nicht durch eure Stärke, daß ihr sie bewältigtet, sondern durch unsre Sünde ist sie euch übergeben worden; und unser Gott wird sich unser erbarmen und wird uns in unsre Stadt zurückkehren lassen, für euch aber gibt es kein Leben; selig sind unsere Väter, Abraham und Isaak und Jakob, denn sie sind aus dieser Welt gegangen, ohne das Verderben dieser Stadt gesehen zu haben!" Und nachdem er dieses geredet hatte, ging er weinend hinaus und schlug seinen Wohnsitz bei den Gräbern auf; und Engel kamen immer und brachten ihm Kunde über alles.

Und Abēmĕlĕk brachte zur Zeit des Mittags Feigen von dort, wohin ihn Jeremias gesandt hatte, und fand einen dichtbelaubten Baum und setzte sich in seinen Schatten, um ein wenig zu ruhen [1]), und stützte seinen Kopf auf den Feigenbehälter und schlief sechsundsechzig Jahre, ohne von seinem Schlafe zu erwachen. Und nach dieser Zeit erhob er sich und erwachte aus seinem Schlafe und sagte: „Wenn ich doch noch ein wenig schliefe, denn mein Kopf ist mir noch schwer, und ich bin nicht vom Schlafe gestärkt [2])". Und er deckte jenen Feigenbehälter auf und fand jene Feigen [3]) frisch, und ihr Saft tropfte heraus. Und er wollte wieder schlafen, denn sein Kopf war ihm schwer und er war in Hinsicht auf die Schläfrigkeit nicht stark; und er sagte: „Ich fürchte, daß ich schlafe und ausbleibe, daß mein Vater Jeremias mich tadelt, denn, indem er sich

---

1) Auch Baruch setzte sich einmal unter einen Baum, um im Schatten seiner Zweige zu ruhen, Apoc. Bar., cap. 55.

2) Nach zwei Handschriften, während die dritte einen Schreibfehler zu bieten scheint.

3) Eine Handschrift hat den Plural, aber auch der Singular der beiden andern Handschriften muß im Deutschen durch die Mehrzahl gegeben werden.

sehnte, schickte er mich beim Lichtwerden; und jetzt erhebe ich mich und gehe, denn die Hitze ist ja heiß und niemals läßt sie ganz und gar nach." Und er machte sich auf und nahm seinen Feigenbehälter und ging in die Stadt Jerusalem, und er kannte weder die Stadt noch sein Haus, und er sagte: „Gepriesen seist du, o Herr, denn ein großer Schreck ist auf ihn herabgekommen!" Und er sagte: „Ist dies nicht die Stadt Jerusalem? Vielleicht gehe ich irre, weil ich in der Richtung des Bergweges angekommen bin, wenn aber nicht (aus diesem Grunde), weil mir mein Kopf schwer ist und weil ich in Hinsicht auf den Schlaf nicht gesund bin und mein Herz außer sich ist; und wie werde ich diese Sache bei Jeremias verkündigen, wie sich mir die Stadt verändert hat?" [1]) Und er suchte jedes Zeichen, welches an der Stadt war, um zu erkennen, ob es Jerusalem sei. Und er kehrte wieder zur Stadt zurück und suchte, ob Jemand da sei, den er kenne, und er fand niemand. Und er sagte: „Gepriesen seist du, o Herr, denn ein großer Schrecken hat mich befallen"; und er ging wieder aus der Stadt hinaus in die Ferne und setzte sich nieder, indem er trauerte und nicht wußte, wohin er gehe. Und er setzte jenen Feigenbehälter hin und sagte: „Ich setze mich hierher, bis Gott der Herr diese Gedankenlosigkeit (Geistesabwesenheit) [2]) von mir entfernt." Und nachdem er sich gesetzt hatte, sah er einen greisen Mann [3]) vom Felde heimkehren, und Abēmēlek sagte zu ihm: „Ich sage dir, du Greis, welches [4]) ist diese Stadt?" Und er sagte zu ihm: „Das alte Jerusalem ist es." Und Abēmēlek sagte zu ihm: „Wo ist Jeremias der Priester und Baruch der Levit, und das ganze Volk dieser Stadt, denn ich habe niemand gefunden?" Und der Alte sagte zu ihm: „Bist du nicht aus dieser Stadt? Und jetzt erinnerst du dich doch des Jeremias, so daß du nach ihm fragst, obgleich du diese ganze Zeit da saßest? Jeremias nun aber ist zu Babylon mit

---

1) Zwei Handschriften: „wie sich mir die Stadt anders zeigt" (Präsens).

2) Eine Handschrift abschwächend: „diesen Mangel".

3) Dem Baruch erschien Ramiel, welcher den Gesichten über die Wahrheit vorgesetzt ist, Apoc. Bar., cap. 55, 3; 63, 6.

4) Die Handschriften bieten: „Wo ist diese Stadt?"

dem Volke, denn es ist gefangen fortgeführt und in die Hand Nebukadnezar's, des Königs von Persien, gegeben worden, und er ist dahin gegangen, damit er ihm weißage." Und darauf hörte Abēmēlēk (weiteres) von seiten des Alten; und Abēmēlēk sagte zu ihm: „Wenn du nicht ein bejahrter Mann wärest [1]), so würde ich dich schmähen und über dich lachen, doch nicht soll es geschehen, daß man einen Menschen verachtet, und zwar [2]) einen bejahrten Mann; und wenn du nicht ein solcher wärest, so würde ich sagen, daß du außer dir bist. Aber was das anlangt, daß du sagst: ‚Das Volk ist gefangen nach Babylon geführt worden', sogar wenn die Regengüsse des Himmels auf dasselbe herabgefallen wären, so wäre nicht die Zeit dazu gewesen, daß es nach Babylon gienge; du aber sagst: ‚Es ist gefangen nach Babylon geführt worden'. Ich aber bin, wie mich mein Vater Jeremias geschickt hat, zum Weinberge des Agrippa nach einer kleinen Menge Feigen gegangen, damit wir sie den Kranken unter dem Volke gäben. Ich bin gegangen und dorthin gelangt und habe genommen, was er mir befohlen hat, und habe mich umgewandt, und indem ich ging, fand ich einen Baum und setzte mich unter ihn, um Schatten zu suchen, denn es war die Zeit des Mittags, und darauf stützte ich mich auf den Feigenbehälter und schlief, und als ich erwachte, schien es mir, als ob ich mich verzögert habe, und ich öffnete diesen Feigenbehälter und fand, daß der Saft heraustropfte, wie ich sie beim Lesen (Sammeln) genommen habe, und sieh, du sagst aber: ‚Das Volk ist gefangen nach Babylon geführt worden', und sieh, sieh, daß auch seine Feigen nicht verwelkt sind." Und er machte ihm den Feigenbehälter auf und ließ ihn sehen, und der Alte erblickte, daß die Feigen frisch waren, und ihr Saft heraustropfte. Und darauf wunderte sich der Alte und sagte zu Abēmēlēk: „Du bist gerecht, mein Sohn, denn Gott hat dir nicht das Verderben der Stadt zeigen wollen und Gott hat einen Trost über dich kommen lassen [3]) und hat

---

[1]) Zwei Handschriften: „Wann du nicht, wenn du nicht ein bejahrter Mann wärst."

[2]) Eine Handschrift hat kein „und".

[3]) Die ganze Erzählung von Ebedmelechs Errettung gewährt eine rührende

dich geistesabwesend gemacht [1]); sieh, heute sind es sechsundsechzig Jahre, seitdem das Volk gefangen nach Babylon geführt wurde. Und wenn du (es) erkennen und durchschauen willst, mein Sohn, blicke auf und sieh auf den Ackerfeldern, daß ihre Samenkörner gekeimt haben und daß anderseits des Feigenbaums Zeit nicht ist"; und er erkannte, daß die Zeit von alle diesen nicht war. Darauf sagte Abēmēlēk mit lauter Stimme: „Ich preise dich, o Herr, mein Gott, Gott des Himmels und der Erde, Ruhe der Seele der Gerechten an allen Orten." Und er sagte zu dem Alten: „Welcher Monat ist dies?" Und er sagte zu ihm: Der zwölfte des Monats Nisan, welcher Mījāzjā ist. Und nach diesem gab Abēmēlēk diesem Alten welche von diesen Feigen oben weg und sagte zu ihm: „Gott führe dich nach der oberen Stadt Jerusalem!" Und Abēmēlēk machte sich auf und ging aus der Stadt hinaus und betete zu Gott dem Herrn, und sieh, ein Engel kam und führte ihn zu Baruch, und er fand ihn bei den Gräbern sitzend.

Und als sie sich gegenseitig begrüßt und unter einander geweint und sich gegenseitig geküßt hatten und er die Feigen in seinem Behälter sah, da erhob er seine Augen zum Himmel und betete mit den Worten: „Groß ist Gott, welcher seinen Gerechten ihren Lohn geben wird! Sei zufrieden, meine Seele, und freue dich, während du zu dem Körper von Fleisch, dem heiligen Hause, redest [2]), und dein Trauerschmerz wird sich in Licht (Freude) verwandeln, und darnach wird der Treue kommen und wird dich in deinen Körper zurückkehren lassen. Schaue auf (sorge für) deine Jungfräulichkeit (Reinheit) des Glaubens, und glaube, so wirst du leben; schaue [3]) auf diese Feigen, sieh, sechsundsechzig Jahre sind es, seitdem sie gepflückt wurden, und sie sind weder verdorben

---

Abbildung zu den Worten Jer. 39, 18, wo Gott durch Jeremias zu dem Aethiopen sagt: „Deine Seele soll dir zur Beute werden"; LXX: εὕρημα, Luther treffend: „Du sollst dein Leben wie eine Beute davonbringen."

1) Eine Handschrift: „und hat dich am Leben erhalten".

2) Diese Stelle ist allerdings nicht klar und scheint darum auch Dillmann verderbt zu sein.

3) Zwei Handschriften: „und schaue auf diese Feigen!"

noch faul geworden, sondern sie tropfen ihren Saft bis jetzt heraus; solches wird auch an dir, mein Fleisch, geschehen, denn [1]) du hast deinen Befehl [2]) von dem Engel der Gerechtigkeit [3]) beobachtet; der den Feigenbehälter behütet hat, er wird auch dich mit seiner Kraft behüten." Und als Baruch so gesprochen hatte, antwortete Abĕmĕlĕk und sagte zu ihm: „Steh auf, wiederum wollen wir beten, daß uns der Herr die Worte zeige, mit welchen wir dem Jeremias in Babylon die Beschützung darstellen, mit der er mich bedeckt hat [4])." Und Baruch betete und sagte: „Meine Kraft ist Gott, der Herr, und das Licht, welches aus seinem Munde geht. Sehr gern flehe ich und bitte ich demüthig zu deiner Güte; groß ist dein Name und niemand kann ihn erkennen: höre auf das Gebet deines Knechtes, damit ich [5]) in meinem Herzen fest werde, deinen Willen zu thun, und ich zu deinem Priester Jeremias in Babylon schicke." Und während er dies betete, kam ein Engel und sagte zu ihm: „Baruch, Kundiger des Lichts, denke nicht daran (sorge nicht), wie du zu Jeremias sendest! Morgen, in der Stunde des Lichts, wird ein Adler zu dir kommen, und du selbst sorge für Jeremias und schreib in einer Schrift so den Kindern Israel: ‚Wer unter euch fremd ist, möge sich absondern [6]) für sich allein bis zum fünfzehnten Tage, und darnach werde ich euch in die Stadt einziehen lassen, sagt der Herr; wenn einer aus Babylon sich am fünfzehnten nicht abgesondert hat, so soll Jeremias in die Stadt eintreten und soll die Leute von Babylon zurechtweisen, sagt der Herr.'" Und als der Engel dies gesagt hatte, ging er von Baruch weg, und Baruch geleitete ihn bis zur Straße und holte Papier und Tinte und schrieb folgendermaßen:

„Baruch, der Knecht Gottes, schreibt einen Brief an Jeremias

---

1) Zwei Handschriften fügen ein: „du hast keine Sünde und".
2) Eine Handschrift schaltet erklärend ein: „welcher dir befohlen worden ist".
3) Eine Handschrift: „Engel Gerechtigkeit"; eine andere: „gerechter Engel".
4) Die Handschrift irrtümlicherweise: „mit der du mich bedeckt hast".
5) Diese Lesart zweier Handschriften scheint mir besser als die: „damit es in meinem Herzen"; denn der Schreiber scheint die gewöhnliche Form geschrieben zu haben. Das „ich" stimmt zum folgenden „und ich schicke".
6) Eine Handschrift fügt hinzu: „von euch oder aus euch heraus".

unter den Gefangenen Babylons: Freude und Frohlocken! Denn Gott wird uns nicht traurig über die Schmach und das Verderben ausziehen lassen; deswegen hat sich der Herr über (auf Grund, durch) unsere Thränen zum Mitleid bewegen lassen und hat sich des Bundes erinnert, welchen er früher mit unsern Vätern Abraham, Isaak und Jacob geschlossen hat. Und er sandte seinen Engel zu mir und redete diese Worte zu mir [1]), welche ich dir gesandt habe. Dies sind Worte des Knechtes des Herrn des Gottes Israels, welcher uns aus dem Lande des feurigen (heißen) Aegyptens ausgeführt hat [2]). Weil ihr nicht alle seine Gerechtsame beobachtetet, sondern euer Herz übermüthig und euren Hals starr machtet vor ihm, so lieferte er euch in den Ofen Babylons; denn nicht hörtet ihr auf meine Stimme, sagt Gott der Herr, die aus dem Munde Jeremia's seines Dieners erscholl. Diejenigen, welche (auf sie) gehört haben, werde ich aus Babylon ausführen, und sie werden nicht verbannt von Jerusalem in Babylon sein. Wenn du aber sie, ihr Verhalten [3]) kennen lernen und erproben willst [4]), so erforsche sie [5]) am Wasser des Jordan; und wer nicht hören wird, wird an den Zeichen (Merkmalen) dieses großen Zeichens als Siegel erkannt werden [6])." [7])

Und Baruch erhob sich und gieng, als er so geschrieben hatte, aus den Gräbern hinaus. Und ein Adler sagte zu ihm: „Sei gegrüßt,

---

[1]) „diese Worte" fehlt in einer Handschrift.

[2]) Dies nur in einer Handschrift, während eine andere „der du uns herausgeführt hast", die dritte gar nichts bietet.

[3]) „ihr Verhalten" fehlt in einer Handschrift.

[4]) „und erproben willst" wird nur von einer Handschrift hinzugefügt.

[5]) Dieselbe Handschrift, welche im Briefe „der uns herausgeführt hat" weggelassen hat, läßt hier auch diese Worte weg.

[6]) „wird erkannt werden" fehlt in der nämlichen Handschrift und in einer zweiten.

[7]) Nach der Apoc. Bar. schickte Baruch einen Brief an die 9½ Stämme d. h. die Weggeführten des nördlichen Reiches und einen andern an die Gefangenen in Babylon durch drei Menschen (Kap. 77). Jenen ersteren schrieb er, faltete ihn, versiegelte ihn sorgfältig, band ihn an den Hals des Adlers und sandte ihn ab (Kap. 87); der andere fehlt aber in der Apoc. Bar.

Baruch, Schirmer des Glaubens!" Und Baruch sagte zu ihm: „Daß du der Auserwählte von allen Vögeln des Himmels bist, sagst du; durch das Licht (die Helligkeit, Schärfe) deiner Augen bist du bekannt; und nun laß mich sehen, was du hier thun wirst!" Und der Adler sagte zu ihm: „Ich bin hieher geschickt, damit du alle Worte, welche du willst, mir als Botschaft mittheilst." Und Baruch sagte zu ihm: „Kannst du diese Worte zu Jeremias nach Babylon gelangen lassen?" Und der Adler sagte zu ihm: „Deswegen bin ich geschickt." Und Baruch nahm den Brief und fünfzehn Feigen aus jenem Behälter, welchen Abĕmĕlĕk gebracht hatte, und band es an den Hals des Adlers. Und er sagte zu ihm: „Ich sage dir, Adler, König aller Vögel, geh' in Frieden und Heil; bring' uns Nachricht und gleiche nicht dem Raben, welchen Noah schickte und welcher nicht wieder zu ihm zurückkehren wollte, sondern gleiche der Taube, welche dreimal dem Noah ein Wort zurückbrachte! Wie sie, nimm auch du diese glückverheißenden Worte an Jeremias und die, welche von Israel bei ihm sind, damit es dir wohlgehe, und nimm diese Freudenbotschaft für das Volk, die Auserwählten Gottes! Und wenn dich auch alle Vögel und alle Feinde der Gerechtigkeit umgeben, indem sie dich tödten wollen, beeile dich, und der Herr gebe dir Kraft, und wende du dich weder zur Rechten noch zur Linken, sondern wie ein Pfeil, welcher gerade aus geht, geh' in der Kraft Gottes!" [1]) Und als Baruch dieses gesagt hatte, flog der Adler mit dem Briefe fort und gieng nach Babylon und ruhte auf einer Säule aus, welche außen vor der Stadt an einer Stelle des unbebauten Landes war, und wartete hier, bis Jeremias und das andere Volk vorbeigiengen. Und sie giengen an diesem Ort vorbei, um einen Mann, welcher gestorben war, zu begraben; denn Jeremias hatte Nebukadnezar gebeten, indem er sagte: „Gib mir ein Stück Erde, wo ich von meinem Volke begrabe!" Und er gab es ihm. Und während sie gingen und über den weinten, welcher gestorben war, gelangten sie gegenüber jenem Adler, und der Adler schrie mit lauter Stimme und sagte: „Ich sage dir, Jeremias, Erwählter Gottes, geh' und laß das

---

[1]) Vgl. die ähnliche Ermahnung an den Adler, Apoc. Bar., cap. 77.

ganze Volk sich versammeln, und es soll hieher kommen, damit es die gute Nachricht höre [1]), welche ich gebracht habe!" Und als er dies hörte, verherrlichte er Gott den Herrn und ließ alsbald das ganze Volk und dessen Frauen und Kinder sich versammeln, und sie gelangten dahin, wo der Adler war. Und der Adler stieg zu dem Leichnam herab und trat auf ihn, und er lebte, und dieses that er, damit sie glaubten, und das ganze Volk wunderte sich über das, was geschah. Und sie sagten: „Vielleicht ist dies der Gott, welcher unsern Vätern in der Wüste mit Mose erschienen ist, und er hat die Gestalt eines Adlers angenommen und ist uns gleichwie ein großer Adler erschienen." Und der Adler sagte zu Jeremias: „Komm und höre diesen Brief und lies (ihn) dem Volke!" Und er las (ihn) dem Volke. Und als das Volk hörte, weinten sie alle zusammen und warfen Asche auf ihr Haupt und sagten zu Jeremias: „Rette uns! Was sollen wir thun, damit wir nach unserer Stadt zurückkehren?" Und Jeremias erhob sich und sagte zu ihnen: „Alles, was ihr in dem Briefe gehört habt, so (darnach) thut, so wird er euch in eure Stadt zurückbringen." Und Jeremias schrieb dem Baruch einen Brief folgenden Inhalts:

„Mein lieber Sohn, werde nicht müde im Gebet, indem du demütig Gott für uns bittest, damit er uns in unserm Wandel führe, bis wir auf Befehl dieses sündhaften Königs ausziehen werden. Du aber hast Gerechtigkeit vor Gott gefunden, welcher dich nicht hat mit uns kommen lassen, damit du nicht das Schlimme sehest, was an dem Volke in Babylon verübt worden ist. Es ist wie bei einem Vater, welcher einen Sohn [2]) hat, der dahingegeben wird, damit er gerichtet werde; wie da diejenigen, welche bei seinem Vater sind (und) welche ihn trösten, ihr Gesicht bedecken, damit sie nicht seinen Vater [3]) in der Trauer erniedrigt sehen: so hat sich Gott dir gnädig erwiesen und hat dich nicht [4]) nach Babylon

---

[1]) Eine Handschrift fügt hinzu: „von Baruch und Abēmēlēk aus".

[2]) In einer Handschrift fehlt das Zahlwort, in einer zweiten steht: „einziger".

[3]) Die Handschrift, welche das Zahlwort wegläßt, setzt hier „ihren Vater".

[4]) Wenn eine Handschrift das „nicht" ausläßt, so behält das Ganze denselben Sinn.

kommen lassen, damit du nicht die Trübsale des Volkes sehst [1]). Denn seitdem wir nach dieser Stadt gelangt sind, haben wir bis heute keine Ruhe vor der Trauer gefunden, sechsundsechzig Jahre sind es heute, indem wir (etwas) von dem Volke, das von dem Könige Nebukadnezar abhängig ist, zu erlangen suchten, indem sie (ich wendete andere Mittel an) weinten und sagten: ‚Erweise dich uns gnädig, Gott Zar!‘ [2]) Und als ich dies hörte, trauerte und weinte ich, als sie (nämlich) als Abhängige, einen Andern Gott nannten und sagten: ‚Erweise dich gnädig!‘ Und wiederum gedachte ich an das Fest [3]), welches wir in Jerusalem, ehe wir gefangen weggeführt wurden, feierten, und wenn ich mich erinnerte, kehrte ich in mein Haus zurück, indem ich von Schmerz bewegt wurde und weinte. Nun aber fleht zu unserm Gotte, wo ihr seid,

---

1) Bei der Vergleichung scheint mir dies der Vergleichungspunkt zu sein: Die den Vater umgeben und Baruch sehen beide nicht den Schmerz des Vaters; jene angenommene Umgebung nicht, weil sie ihr Gesicht bedeckt, Baruch nicht, weil er in der Heimat blieb. Darauf, daß Baruch in viel höherem Grade, als das ganze Volk Israel, Sohn des Jeremias genannt werden konnte, hat der Verfasser bei der Benennung mit „Sohn“ nicht Rücksicht genommen, so daß ein Leser bei „einen Sohn hat“ auch an Baruch denken konnte; aber eben dieser Umstand erklärt die Lesart der einen Handschrift „Söhne“. Indem eine zweite Verwechslung zwischen der fingirten Umgebung des Vaters und dem Volke Israel, diesen gerichteten Söhnen des Vaters, eintrat, schreibt dieselbe Handschrift, welche das Zahlwort wegließ, hier „ihren Vater“.

2) Diese Bezeichnung fehlt in einer Handschrift; die zweite liest Sōrōt; am Rande der dritten, welche eben Zar (Sōr) enthält, steht Sārōt. Man sieht also, daß die Abschreiber nicht wußten, was es bedeuten sollte. Dillmann deutet es im Wörterbuche zu seiner Chrestomathie als einen erdichteten Gottesnamen, welcher Nebukadnezar, im Aethiopischen Nābūkadanazōr, bezeichnen sollte. Dieser Auffassung gemäß habe ich im Texte die letzte Silbe von unserer gewöhnlichen Aussprache dieses Namens gesetzt.

3) Da man wohl nicht ein einzelnes Fest finden kann, welches so tief in des Propheten Erinnerung haftete, man müßte denn, ohne einen Anhalt im Texte zu haben, an das letzte Fest vor der Einnahme Jerusalems denken, so wird man besser die äthiopische Einzahl mit der Mehrzahl „Feste“ wiedergeben.

du und Abĕmĕlĕk, in Betreff des Volkes, damit es auf meine Stimme und das Wort meines Mundes hört, damit es von den Persern wegziehen darf! Und nun sage ich dir: Alle Tage, welche wir hier wohnten, packten sie uns an (bestürmten sie uns) mit den Worten: ‚Sagt uns einen neuen Gesang von den Gesängen Zions, den Gesängen eures Gottes!‘ Und wir sagten zu ihnen: ‚Wie sollen wir euch singen, während wir im Lande der Fremde sind?!‘“ [1])

Als Jeremias so geschrieben hatte, band er seinen Brief an den Hals des Adlers und sagte zu ihm: „Geh' in Frieden, und der Herr möge über dich wachen!“ [2]) Und der Adler flog fort und brachte den Brief zu Baruch, und nachdem Baruch den Brief genommen hatte, las er ihn, und er weinte, als er von dem Leiden und der Trübsal des Volkes hörte. Jeremias aber nahm jene Feigen und gab sie den Kranken, welche unter dem Volke waren, und setzte sich, indem er es lehrte, daß es nicht das Thun und Treiben des Volkes von Babylon mitmachen sollte.

Und als der Tag herangerückt war, an welchem Gott das Volk aus Babylon herausführte, da sagte der Herr zu Jeremias: „Mache dich auf, du und dein Volk, und kommt zum Jordan, und sage zu dem Volke: ‚Der Herr will das Thun des Volkes von Babylon (eure Theilnahme am Thun der Babylonier) zudecken (verzeihen) [3]), und den Mann, welcher unter euch ein Weib (von ihnen) geheiratet hat, und auch die Weiber, welche (einen Mann von ihnen, geheiratet haben, wollen wir ausmustern; die nun, welche dir gehorcht haben werden (ihre babylonischen Weiber bezügl. Männer entlassen haben), werde ich nach Jerusalem zurückkehren lassen; die aber, welche dir nicht gehorcht haben werden, die sollst du nicht in dasselbe einziehen lassen.“ Und Jeremias las ihnen dieses alles so vor und ließ sie zum Jordan kommen,

---

[1]) Man wird mit Dillmann an Psalm 137 erinnert.

[2]) Alle drei Handschriften bieten „über uns“, nur ist in zwei „über dich“ verbessert.

[3]) In einer Handschrift „will erlassen“; ebenso in einer zweiten zwischen den Zeilen.

um sie zu mustern. Und indem er ihnen diese Rede sagte, welche ihm der Herr gesagt hatte, wurden diejenigen, welche (Babylonierinnen) geheiratet hatten, zweifelhaft und wollten [1]) dem Jeremias nicht gehorchen, und einige sagten: „Wir werden unsere Weiber nimmermehr verlassen, wir werden sie mit uns in unsere Stadt nehmen", und sie gingen vom Jordan weg und gelangten an die Stadt Jerusalem. Und Jeremias und Baruch und Abēmēlēk stellten sich auf, indem sie sagten: „Keiner, welcher aus Babylon geheiratet hat, wird in unsere Stadt eintreten!" Und es sprachen die, welche ein (babylonisches) Weib geheiratet hatten, zu einander: „Macht euch auf, wir wollen nach Babylon zurückkehren!" Und sie gingen fort und kehrten zurück. Und als die Leute von Babylon sie sahen, giengen sie heraus, um sie nicht aufzunehmen [2]) und nicht in Babylon einziehen zu lassen, indem sie sagten: „Ihr habt uns vorher gehaßt und seid heimlich von uns ausgezogen; und um deswillen werdet ihr nicht in unsere Stadt einziehen, denn wir haben uns im Namen unseres Gottes verschworen, euch und eure Kinder [3]) nicht aufzunehmen, weil ihr heimlich von uns weggegangen seid." Und als sie solches hörten, kehrten sie nach Jerusalem zurück und bauten sich Städte in den Grenzbezirken Jerusalems und nannten jene Stadt [4]) Samarja, und Jeremias schickte zu ihnen, indem er sagte: „Thut Buße, und sieh', ein Engel der Gerechtigkeit wird kommen und wird euch zu eurem hohen Orte zurückbringen."

Und sie ließen sich nieder, indem sie sich freuten und für das Volk sieben Tage opferten. Und am zehnten Tage von da an,

---

[1]) Dahinter schiebt eine Handschrift unverständlicher Weise ein: „und befahl ihnen, indem er sagte"; dieselbe Einschiebung ist in einer zweiten ausgetilgt.

[2]) Dafür hat eine Handschrift: „um sie zu tödten"; eine andere: „und sie nahmen sie auf"; obgleich dies dem weiteren Verlaufe der Erzählung widerspricht.

[3]) Dazu fügt eine Handschrift noch eine andere innere Mehrzahl des Wortes für „Kind, Sohn".

[4]) Dies scheint bloß ein unvermittelter Uebergang von allen Niederlassungen zu der hauptsächlichsten zu sein.

wo dieses geschah, brachte Jeremias allein ein Opfer [1]) dar. Und Jeremias betete: „Heilig, heilig, heilig bist du, angenehmer Wohlgeruch den Menschen und treues Licht, welches mir leuchtet, bis ich vor dich gelangen werde! Ich flehe dich an wegen deines Volkes und ich bitte dich um der süßen Stimme der Seraphim und um des Weihrauchduftes der Cherubim willen, ich bitte dich, daß doch ja der gesangskundige Michael — der Engel der Gerechtigkeit ist er — die Pforten der Gerechtigkeit offen halte [2]), bis sie in dieselben einziehen; ich flehe dich an, Herr über alles und Herr, welcher alles umfaßt und alles erschaffen hat, welcher erscheint und welcher nicht geboren ist, welcher alles vollendet hat und bei dem die ganze Schöpfung verborgen war, ehe die Dinge im Verborgenen gemacht wurden." Und dies betete er, und als er sein Gebet geendet hatte, stand Jeremias da im Hause des Heiligtums und bei ihm Baruch und Abēmēlēk, und Jeremias war einem Menschen gleich, dessen Seele aus ihm emporgestiegen ist. Und alsbald fielen Baruch und Abēmēlēk nieder und wehklagten und sagten: „Wehe uns, unser Vater Jeremias, der Priester Gottes, ist von uns gegangen!" Und als das Volk solches hörte, lief es zu ihm und fand Jeremias niedergefallen und todt, und es zerriß seine Kleider und warf Asche auf seine Häupter und weinte bitterlich. Und nachdem sie einen Ort zurecht gemacht hatten, wo sie ihn begrüben, ertönte eine Stimme, welche sagte: „Wickelt ihn nicht in Leinen; er ist lebendig und seine Seele wird sich wieder auf seinen Körper niederlassen." Und als sie diese Stimme gehört hatten, wickelten sie ihn nicht in Leinen, sondern saßen, indem sie um ihn drei Tage wachten, bis seine Seele in seinen Körper zurückkehrte. Und eine Stimme erscholl inmitten von ihnen allen und sagte: „Verherrlicht ihn einstimmig, verherrlicht Gott und, ihr alle, verherrlicht den Gesalbten, den Sohn Gottes, welcher euch auferwecken und richten wird, Jesus, der Sohn Gottes, das Licht

[1]) Dies fehlt in einer Handschrift, ist in der dritten ausgetilgt, aber in einer von den ersten beiden zwischen die Zeilen geschrieben.

[2]) Im Widerspruche zum abhängigen Satze steht am Rande zweier Handschriften „mir".

für die ganze Welt und die Leuchte, welche nicht verlischt, und das Leben des Glaubens! Und es werden nach diesen Tagen 333 Wochen von Tagen (Zeit) [1]) bis zu seiner Ankunft auf der

---

[1]) Ich habe diese Lesart der einen Handschrift vorgezogen, weil mir die Beschaffenheit dieser Zahl für ihre größere Wahrscheinlichkeit zu sprechen scheint. Von den andern Handschriften liest eine 330, die andere 303. Schon Dillmann hat an die Zahl von 302 Tagen in der Ascensio Jesaiae (ed. Laurence 1819 aeth. et latine), Kap. 4, V. 14 erinnert. Beide Zeitangaben haben aber schon deswegen keinen inneren Bezug auf einander, weil der Verfasser der Ascensio, indem er nach Tagen zählt, einen ganz bestimmten Zeitraum bis zur Ankunft des Messias in der Herrlichkeit abmißt, während der Ausdruck Wochen seit Dan. 9, 2. 24 in der Apokalyptik eine uneigentliche Bedeutung angenommen hatte. Beide Zeitangaben stehen nach meiner Ansicht nur in der äußerlichen Beziehung zu einander, daß der Ausdruck und Begriff „Wochen" ebenso aus diesen Stellen des Daniel genommen sind, wie, wenn ich darüber noch ein Wort hinzufügen darf, jene 332 Tage in der Asc. Jes. Nämlich der Verfasser dieser letzteren Schrift kann 1) in V. 12 des 4. Kapitels die Worte: „er (Berial, in Gestalt eines gottlosen Königs, des Mörders seiner Mutter) wird 3 Jahre und 7 Monate und 27 Tage herrschen" nicht während eben dieses Zeitraums geschrieben haben, so daß dieser Zeitraum also der wirklichen Zeit von der Christenverfolgung Nero's bis zu dieses Kaisers Tode entspräche; denn in diesem Falle würde man ihm die Vorhersagung eines so bestimmten Zeitraums zuschreiben. Ferner aber konnten sie nach dem Tode Nero's, nachdem eben diese 3 Jahre 7 Monate 27 Tage von der ersten Christenverfolgung bis zum Tode Nero's verflossen waren, nicht mehr vorhergesagt werden, denn alle Leser hätten selbst diese Dauer des Neronischen Regiments von dessen Anfeindung der Kirche an gekannt. Endlich aber können und sollen die 3 Jahre 7 Monate 27 Tage gar nicht diesen Theil der Regierungszeit des wirklichen Nero bezeichnen, sondern sie sollen die ganze Dauer der Herrschaft des Berial in der Person des muttermörderischen Fürsten bezeichnen. Man wird also darauf geführt, die 3 Jahre 7 Monate 27 Tage, wie es Gesenius im Comm. zum Jesaias, Bd. II, S. 51 nach einer Bemerkung Bleeks gethan hat, als einen andern Ausdruck für die 1335 Tage Dan. 12, 12 zu fassen. 2) Daß die Zeiträume von Asc. Jes. 4, 12 u. 14 nach dem Zusammenhange gleich sein müssen, wie Jolowicz in seiner deutschen Uebersetzung der Ascensio 1854 zur Stelle schreibt, ist nicht ohne weiteres gewiß, denn V. 3 beginnt mit „aber", und Laurence meinte auch S. 158, daß die 332 Tage auf den Tod Nero's folgten, also ein anderer Zeitraum als jene 3 Jahre 7 Monate 27 Tage seien. Da sich indes

Erde sein: und der Baum des Lebens [1]), welcher im Garten (Paradiese) war und nicht gepflanzt war, wird alle Bäume, welche keine Frucht hervorbringen und die dürren dazu bringen, daß sie zu ihm kommen und er wird sie dazu bringen, daß sie Frucht geben und keimen, und ihre Frucht wird bei den Engeln wohnen. Und um der Pflanzschule [2]) der Bäume willen, damit sie grün werden und hoch wachsen, wollen wir der Luft [3]) Verherrlichung spenden, damit ihre Wurzeln nicht ausdürren wie eine Pflanze, deren Wurzel nicht Boden gefaßt hat. Und was die Farbe des Rothen hat, das wird er weiß wie Wolle machen, und das Wasser, welches schmackhaft ist, wird bitter werden, und bitteres wird schmackhaft werden mit großem Frohlocken; und die Freuden Gottes werden den Inseln zu Theil werden, damit sie Frucht tragen nach dem Worte des Mundes seines Sohnes [4]). Und er selbst wird in die Welt eintreten und wird sich zwölf Apostel erwählen, damit ihnen gezeigt werde [5]), was ich gesehen habe: der Schmuck dessen, welcher von seiten seines Vaters geschickt wird, welcher in die Welt kommen und auf den Oelberg treten und die hungernde Seele sättigen wird. Und so redete Jeremias in Betreff des Sohnes Gottes, daß er in die Welt kommen werde. Und als das Volk dies hörte, erzürnte es darüber und sagte: „Dies sind Worte des Jesaias, des Sohnes des Amoz, welcher sagt ‚ich habe Gott, den Sohn Gottes, gesehen‘ [6]); jetzt erhebt euch, wir wollen an ihm handeln, wie wir an

---

nicht erkennen läßt, woher der Verfasser die Zahl 332 Tage geschöpft habe, so ist mit Lücke (Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes, 2. Aufl. 1848) anzunehmen, daß derselbe, mit Weglassung der Tausend, 1332 Tage meint, und daß diese ein anderer Ausdruck für 3 Jahre 7 Monate 27 Tage sein sollen. Gesenius hat sich a. a. O. nicht über die Beziehung der 332 Tage ausgesprochen. Jolowicz hat weniges und unklares.

[1]) Vergl. über die Verherrlichung des Lebensbaumes und die Frucht der andern Bäume im messianischen Zeitalter Henoch, Kap. 10. 24, besonders 25.

[2]) Eine Handschrift setzt „diese“ hinzu.

[3]) „der Luft“ fehlt in einer Handschrift.

[4]) „seines Sohnes“ fehlt in einer Handschrift.

[5]) Dafür eine Handschrift: „von ihnen erkannt werde“.

[6]) So verbunden finden sich die Worte nicht in der Asc. Jes.; aber 3, 9

Jesaias gehandelt haben." [1]); und ein Theil von ihnen sagte: „Nein, fürwahr, mit Steinen werden wir ihn werfen." Und Baruch und Abēmēlēk schrieen ihnen zu: „Durch diese Todesart tödtet ihn nicht!" Und Baruch und Abēmēlēk trauerten über Jeremias und ließen nicht zu, daß er ihnen ferner die Geheimnisse verkündete, welche er gesehen hatte. Und Jeremias sprach zu ihnen: „Schweigt, weinet nicht, denn sie werden mich nicht tödten können, bis ich euch alles verkündet habe, was ich gesehen habe; nun aber bringt mir einen Stein", und sie brachten ihm einen Stein. Und er stellte ihn auf und sagte: „Ewiges Licht, bring' diesen Stein dazu, daß er die Gestalt eines Menschen annehme!" Und alsbald wurde der Stein in die Gestalt des Jeremias verwandelt, welche ihm glich. Und sie fiengen an, ihn mit Steinen zu werfen, indem er ihnen den Jeremias darstellte. Und Jeremias verkündigte dem Baruch und Abēmēlēk alles, was er an Geheimnissen gesehen hatte, und darnach, als er damit zu Ende war mit ihnen zu reden, gieng er und trat in die Mitte des Volkes, indem er seine Verwaltung vollenden wollte. Und alsbald schrie jener Stein ihnen zu: „O, ihr Thoren, ihr Kinder Israel, weswegen werft ihr mich, indem ihr mich für Jeremias haltet und Jeremias, seht, steht mitten unter euch?!" Und als sie ihn sahen, liefen sie mit vielen Steinen und vollendeten die Uebertretung und begruben ihn und nahmen den Stein und legten ihn auf sein Grab und machten ihn gleichsam zum Verschlusse und schrieben auf ihn: „Sieh', dies ist der Helfer des Jeremias!"

---

wirft Belkira (Berial) dem Jesaias vor, daß er, entgegen den Worten Mose's: „Kein Mensch sieht Gott und lebt" behaupte: „Ich habe Gott den Herrn gesehen, und sieh, ich bin am Leben." Ebenso ist 9, 39 nur das Schauen Gottes als Gegenstand besonderer Gabe oder Erlaubniß bezeichnet; indes 11, 23 heißt es ausdrücklich: „und ich sah ihn" nämlich Christum und zwar den erhöheten, und so öfter in den folgenden Versen dieses Kapitels.

[1]) Asc. Jes. 5, 11 heißt es: „Und sie ergriffen und zersägten Jesaias, den Sohn des Amōs, mit einer Säge von Holz." Dies geschah nach dem nämlichen Buche (vgl. V. 12) unter Manasse.

Recensionen.

1.

Die Bergpredigt nach Matthäus und Lukas exegetisch und kritisch untersucht von **Ernst Achelis**, Pastor in Barmen. Bielefeld und Leipzig, Verlag von Velhagen & Klasing, 1875. 492 S. 8°.

Den Wunsch der geehrten Redaction, vorliegendes Werk zur Anzeige zu bringen, erfülle ich um so bereitwilliger, je seltener in der jüngsten Vergangenheit auf dem Gebiete der neutestamentlichen Schriftforschung umfassendere Arbeiten hervorgetreten sind und je ansprechender vielfach die Art ist, wie Pfarrer Achelis seiner Aufgabe gerecht zu werden sucht. Tragen die folgenden Blätter dazu bei, auf das genannte Buch aufmerksam zu machen, Anschauungen des Verfassers hier als stichhaltig zu befürworten und da als der Berichtigung bedürftig zu erweisen, so haben sie ihren Zweck erreicht.

Achelis hat einen wissenschaftlichen Commentar nicht in dem Sinne gegeben, daß der gesamte exegetische Apparat von ihm gesammelt und ausgebreitet wird. Die Vorarbeiten muß, wer wissenschaftlich sich mit der Bergpredigt beschäftigt, schon deshalb zur Hand nehmen, weil die Geschichte der Auslegung hier nur bis zu einer gewissen Grenze Raum gefunden hat. Aus der Reihe der eigentlich theologischen Exegeten sind neben Luther und Calvin vornehmlich nur Bengel, Tholuck, Meyer, Bleek und Lange berücksichtigt worden; aus der Zahl der populären Schrifterklärer Stier und Menken. Auch in andrer Hinsicht ist der Verfasser bei Benutzung der Literatur, selbst der neuesten, nicht ängstlich ge-

wesen: er ignorirt z. B. v. Engelhardts Aufsatz über „Die Bergpredigt nach Matthäus“ in der Dorp. Zeitschr. 1868, 2. Hft., S. 201—284. 300 ff.; Hanne's Abhandlung „Ueber das Gebet des Herrn“ in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1866, 3. Hft., S. 446; Schulze's Schrift „Vom Menschensohn und vom Logos“ (Gotha 1867). Dazu finden wir Winers Grammatik (S. 6. 48. 67. 93. 97 u. ö.) nach der sechsten, Hausraths Neutest. Zeitgeschichte (S. 94. 96 u. ö.) und Weiß' Biblische Theologie (S. 23. 52. 234 u. ö.) nach der ersten Auflage citirt. Genauer als nach dieser Seite hin verfährt der Verfasser in eigentlich exegetischer Beziehung. Sein Werk bekundet da ein liebendes Sichversenken in das Schriftwort, einen Blick für das Einzelne und scheinbar Kleine, der das Ganze nicht außer Acht lassen, und umgekehrt eine planvolle Betrachtung des Ganzen, die auch dem Einzelnen dienstbar werden will. Gerade dieses echt evangelische Streben, die Schrift mit der Schrift zu erklären, veranlaßt den Verfasser nicht selten, längere oder kürzere Excurse einzulegen. Wir begegnen eingehenden Untersuchungen S. 32 ff. über den Begriff des Gottschauens, S. 41 f. über das Wesen der εἰρήνη, S. 52 ff. über die neutestamentliche Lehre von der Belohnung, S. 445 ff. über den Begriff „Menschensohn“ u. a. Unterbrechen sie die Erklärung des unmittelbar vorliegenden Textes, so ist doch das biblisch-theologische Material dankenswerth, welches meist mit geschickter Abgrenzung in ihnen niedergelegt ist. Mit solcher Art der Schriftauslegung will Achelis denen Handreichung thun, die er vorzugsweise als seine Leser denkt: „Brüdern im Amte“. Aus Rücksicht auf sie wol, wie jene Beachtung praktischer Bibelexegese, so auch Beziehungen auf manche Frage, welche die Gegenwart bewegt, vielleicht auch der Ton einer gewissen Erbaulichkeit, der hin und wieder sich geltend macht. Der textkritische Apparat jedoch ist darüber nicht vergessen worden. In den allermeisten Fällen folgt der Verfasser dem Text der editio VIII crit. major von Tischendorf. Er rückt denselben jedem einzelnen zu erklärenden Abschnitte voraus und theilt zur Begründung desselben aus den reichhaltigen Noten Tischendorfs auch das einschlagende Material mit. Um die Lectüre des Commentars annehmlicher zu machen, ist

iieses letztere (im Unterschiede von Bleek und Tholuck) in den Anmerkungen geschehen.

Doch prüfen wir genauer des Verfassers Methode und die Resultate, zu welchen derselbe gelangt ist. Statt der comparativen Behandlung der Evangelien redet er einer streng individuellen das Wort, wie sie schon von Schleiermacher („Ueber die Schriften es Lukas", 1817, S. 16) empfohlen und neuerdings von Weiß „Das Marcusevangelium", 1872) geübt sei. Beide Relationen der Rede Jesu, die im ersten und die im dritten Evangelium, werden emgemäß individuell, ohne Seitenblick von der einen zur andern, ehandelt, „lediglich durch die Mittel der Grammatik und des Lexikons, aber freilich auch mit einem theologischen Sinne, dem die Schriftgedanken in etwa congenial geworden sind". Nach isagogischen Vorbemerkungen suchen wir deshalb vergebens; der Verfasser führt ins sogleich in mediam rem und läßt sich auf sogenannte Einleitungsfragen erst ein, wo die exegetische Detailforschung jedesmal m Rücken liegt. Damit will er seinen Resultaten einen festen Unterbau und den Lesern Einblick in die Sache selbst verschaffen; ber das isagogische Element wird so nichts weniger als übersichtlich ermittelt, und Wiederholungen können nicht erspart bleiben. Dies, ie der Umstand, daß die Meinungen anderer oft mit deren eigenen Worten zum Ausdruck kommen, läßt die Darstellung etwas weitichtig werden.

In der Bergpredigt nach Matthäus nun statuirt Achelis dre Theile: Kap. 5, 3 — 6, 18. 6, 19 — 7, 12. 7, 13—27. Den rsten Theil (5, 3 — 6, 18) bezeichnet er als ein wohlgeordnetes Ganzes, als den treu überlieferten Hauptstock der von Jesu auf em Berge gehaltenen Rede an seine Jünger und ist bemüht, die nnere Gliederung dieses kunstvollen Organismus zur Anschauung zu ringen. Er sieht in 5, 3—16 die Einleitung mit acht Seligreisungen, welche ebenso den Verlangenden (V. 3—6) wie den Besitzenden (V. 7—10) gelten und mit einer applicatio ad discipulos (V. 11—16) schließen. Ihr folgt 5, 17—20 die Ueberschrift zu dem Weiteren, sofern hier Jesus die durch ihn gebrachte Erfüllung des Gesetzes proclamirt und darum von den Seinen eine öhere Gerechtigkeit fordert als die der Schriftgelehrten und Phari-

säer ist. Nach zwiefacher Seite hin ist dieser Grundgedanke, wie gezeigt wird, durchgeführt: denn ein erster Abschnitt 5, 21—48 beschreibe das Quid der Forderungen der Gerechtigkeit, indem theils Bestimmungen des Dialogs mit wörtlicher Anführung der Gesetzstellen (V. 21—26 *οὐ φονεύσεις*, V. 27—32 *οὐ μοιχεύσεις*), theils Bestimmungen des theokratischen Gesetzes außerhalb des Dekaloges behandelt werden (V. 33—37 *οὐκ ἐπιορκήσεις κ. τ. λ.*; V. 38—41 *ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ κ. τ. λ.*; V. 43—48 *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου κ. τ. λ.*); und ein zweiter Abschnitt 6, 1—18 gehe auf das Quomodo bestimmter Werke der Gerechtigkeit ein, so zwar daß hier die charakteristischen Werke der Gerechtigkeit in Bezug auf den Nächsten (V. 2—4), auf Gott (V. 5—15) und auf den Jünger selbst (V. 16—18) hervorgehoben werden. Ist dies das kunstreiche Gedankenschema, so sieht Achelis in 5, 42 den einzigen fremdartigen Bestandtheil der Rede, ein Wort, welches ursprünglich in andrer Umgebung gestanden habe. Sein Beweis hiefür — bei diesem letzteren zu beginnen — scheint der Stringenz zu entbehren. Denn 5, 42 ist keineswegs zusammenhanglos, empfängt auch sein gutes Licht aus dem Contexte. Ist vorher die Liebe empfohlen, welche still zu dulden versteht (V. 39—41), so wird hier auf eine Liebe gewiesen, welche weder nach vorausgegangenen Wohlthaten des andern fragt, noch auch die Möglichkeit einer Wiedererstattung berechnet. Eine Steigerung involvirt der Abschnitt, sofern die schwierigste Forderung an letzte Stelle tritt. Achelis freilich nimmt u. a. auch daran Anstoß, daß die Anführung von Stellen des Dekalogs (vergl. Levit. 25, 35), welche mit V. 32 bereits abgeschlossen sei, hier wieder aufgenommen wurde. Ist aber dies nicht ein Moment, welches gerade für die Echtheit des Verses und gegen des Verfassers Grundanschauung spricht? Eine Symmetrie der Citate, die selbst in mathematische Formeln sich fügt (S. 318 vergl. S. 75), würde weit mehr auf die kunstreiche Hand eines späteren Redactors als auf die Authenticität der ganzen Rede deuten. Und doch spitzt Achelis seine Entwicklung in den Nachweis zu, daß 5, 3 — 6, 18 nicht blos ein logisch gegliedertes Ganzes, sondern eine Originalrede Jesu sei, deren Betrachtung die Annahme einer späteren Composition aus einzelnen Apophthegmen

ausschließe. „Jenes Nervengewebe kann wol durch Sichversenken in das Wort des Herrn gefunden werden, wenn es vorhanden ist; aber erfunden werden kann es nicht, es ist der contradictorische lebensvolle Gegensatz gegen einen äußerlichen todten Schematismus, in dem die einzelnen Momente äußerlich verbunden eingepaßt werden" (S. 328). Man fragt unwillkürlich, wo die Grenze dessen ist, was gefunden, und dessen, was erfunden werden kann. Nach Achelis ward unser Abschnitt von Jesu selbst „zu einem einheitlichen Ganzen gewoben, ungenäht wie Jesu Leibrock" (S. 328), und nach Weiß [1]) zeigen sich in demselben Abschnitte „deutlich die Nähte der zusammengefügten Stücke". Mehr als jene überwiegend vom Gefühl geleitete Betrachtung war eine genauere Prüfung der Quellen geboten, welche in den Evangelien uns vorliegen. Noch differiren bekanntlich die Exegeten in solchen Untersuchungen sehr auffallend. Weizsäcker [2]) bestimmt den ursprünglichen Umfang der Bergpredigt anders als Weiß [3]), und anders als Beide normirt ihn Wittichen [4]). Aber fast wie absichtlich ignorirt der Verfasser diese Vorarbeiten. Was er dagegen zur Entkräftung des Einwandes thut, daß ein Ohrenzeuge eine so lange Rede, selbst nur 5, 3 — 6, 18, nicht habe behalten können, wird kaum in's Gewicht fallen. Er sagt (S. 328): „Der, welcher redet, hat vom ersten Anfang seiner Rede an das Herz der Hörer in seinen Tiefen berührt und völlig in Besitz genommen; er hat ein Verlangen und Fragen der Heilsbegier hervorgerufen, auf welches er selbst fortschreitend heilige und selige Antwort gibt. Wenn wir selbst heute noch, in unserer schreiblustigen und daher gedächtnisschwachen Zeit

---

[1]) „Zur Entstehungsgeschichte der drei synoptischen Evangelien": Theol. Stud. u. Krit. 1861, 1. Hft., S. 72.

[2]) „Untersuchungen über die evangelische Geschichte", Gotha 1864, S. 136ff.

[3]) a. a. O., S. 70ff. 81 und „Die Redestücke des apostol. Matthäus": Jahrb. für deutsche Theologie 1864, S. 52ff.

[4]) „Ueber Tendenz und Lehrgehalt der synoptischen Reden Jesu": Jahrb. f. deutsche Theologie 1862, S. 321ff. (Aus neuester Zeit vergl. „Das Leben Jesu in urkundlicher Darstellung", Jena 1876, S. 111ff. und die Recension des vorliegenden Buches in der Jenaer Literaturzeitung 1876, Nr. 9.)

Personen in nicht geringer Anzahl finden, welche nach Jahr und Tag eine Predigt, die sie ehedem ergriffen, vielleicht ihnen zur Umkehr zu Gott gedient hat, wörtlich wiedergeben können, sollte es da unmöglich oder nur verwunderlich sein, wenn in jener Zeit der Gedächtnistreue eine solche Rede von solchem Redner sich den Herzen der nächstbetheiligten Hörer unauslöschlich eingrub und mit diplomatischer Genauigkeit aus dem Gedächtnis niedergeschrieben werden konnte?" Wir bekennen, weder „schreiblustig" noch auch „gedächtnisschwach" zu sein und doch jenes Bedenken, ob ein einmaliges Hören zu diplomatisch genauer Wiedergabe der Rede ausreichend sei, bis jetzt nicht überwunden zu haben.

Da wir eine „Kritik", keine „Studie" schreiben, sind hier nicht die anfänglichen Grenzen der Bergpredigt, die auch wir im apostolischen Matthäus suchen, abzustecken und nach ihrem inneren Rechte zu erweisen. Nur auf eins sei aufmerksam gemacht. Wie alle acht Seligpreisungen, die den Prolog gebildet haben sollen, sieht Achelis auch das Vaterunser als integrirenden Bestandtheil jener Rede an. Zwar verhehlt er sich nicht, daß schon durch die geschichtliche Einleitung, welche das Siegel der Treue trägt, die Recension des Vaterunser bei Lukas das Vorurtheil der Ursprünglichkeit für sich habe. Dennoch widerstrebt er der Annahme einer späteren Einschaltung durch den Schlußredacteur des ersten Evangeliums. Beide Recensionen läßt er („mit Tholuck und Meyer"), selbständig in dem Sinne nebeneinanderstehen, daß Jesus das Vaterunser zweimal seinen Jüngern vorgetragen habe. Die andere Anschauung, welche „gegenwärtig eine Art von kritischem Axiom ist", stellt als solches sich allerdings immer mehr heraus; denn der selige Meyer hat gegen seine frühere Ansicht zuletzt noch selbst Einspruch erhoben [1]). Und gewiß mit vollem Recht. Denn warum sollte Jesus das Vaterunser wiederholt, und warum sollte der Jünger um eine Gebetsformel Luk. 11 gebeten haben, wenn sie Matth. 6 schon gegeben ward? Achelis antwortet: Die Wiederholung habe in der hohen Wichtigkeit der Sache ihr Motiv, und die Bitte erkläre sich aus dem Umstand, daß der Zusammenhang

[1]) Commentar, 6. Aufl. Göttingen 1876, S. 178.

Matth. 6 die Jünger im Vaterunser mehr eine Aeußerung des Geistes, wie sie beten sollen, als eine Angabe dessen, was sie beten sollen, erkennen läßt. Allein bei jener Voraussetzung würde es wunderbar sein, daß wir nicht noch mehr „Doubletten“ in den Evangelien haben; und diese Annahme verwehrt sich, weil mit dem rechten Geist des Gebets auch der Inhalt dieses letzteren gelehrt ist, und umgekehrt. Schon darum widersprechen wir der Meinung (S. 300), daß Lukas, weil er das Herrngebet in dem Zusammenhange Kap. 11 vorfand, es in dem Zusammenhange der Bergpredigt nicht aufgenommen habe, wie anderseits der abschließende Redactor des ersten Evangeliums die Wiederholung nach der in Luk. 11 erzählten Veranlassung übergangen habe, weil er das Gebet bereits im Zusammenhange der Bergrede vorgefunden und mitgetheilt hatte. Auch die inneren Gründe, welche geltend gemacht werden, können nicht stichhaltig heißen. Ein leicht auszuscheidendes Element ist der Abschnitt bei Matthäus schon deshalb, weil 6, 14. 15 einen „Anhang zur Erklärung der fünften Bitte“ bildet, von strenger Gedankenfolge also sich nicht reden läßt; und blicken wir rückwärts auf den Anhang des Abschnitts, so bleibt es schwierig, V. 7 u. 8 als Abweisung pharisäischer Verkehrtheit beim Gebete anzusehen. Der Zusammenhang würde keine Schädigung erleiden, wenn V. 7—15 hinweggedacht werden.

In andrer Hinsicht wissen wir uns mit dem Verfasser in vollerer Uebereinstimmung. Als Hörer der Rede, welche nicht mit Keim (Bd. II, S. 15) in die vorgerücktere Zeit, sondern in den Anfang des prophetischen Wirkens Jesu verlegt wird, denkt derselbe mit Recht Jesu Jünger doch so, daß in weiterem Kreise *οἱ ὄχλοι* (vergl. 7, 28. 8, 1) standen. Diesen wie jenen will Jesus die Gerechtigkeit der Seinen zeigen. Nach der Norm des erfüllten Gesetzes muß dieselbe eine höhere sein als die der Schriftgelehrten und Pharisäer nach der Norm des aufgelösten Gesetzes. Und stellt Jesus zuerst die Forderungen der Gerechtigkeit selbst in helles Licht, so besteht die Kunst seiner Rede darin, daß er, indem die Beschränkung des Sinnes auf den Buchstaben als Verleugnung des Geistes bekämpft wird, den Buchstaben zersprengt und doch den wahren Sinn des Buchstabens in reiner Darstellung fixirt. Das (theoretische)

Erfüllen des Gesetzes und die Widerlegung falschen Gesetzes-Erfüllens sind in einander verschlungen zu einem Ganzen und beide Zwecke werden durch dasselbe Wort erreicht. Rücksichtlich der Auslegung aber wie der normativen Gültigkeit der Gebote Jesu hat der Satz zu gelten: jene Gebote sind die Offenbarung des absoluten göttlichen Sittengesetzes, welches als Erfüllung des Gesetzes und der Propheten, als Gegensatz für alle pharisäische Lehre und Praxis, für alle Jünger Jesu in absoluter Weise verbindlich ist. — Noch seien einige kurze Bemerkungen zu der Einzel-Erklärung erlaubt. S. 58 ff. wird *τὸ ἅλας* 5, 13 in sacrificieller Bedeutung genommen: zu Israel verhalten sich die Jünger Jesu wie das Salz zur Opfergabe, m. a. W. sie haben Israel, das sich Gott zum Opfer weihen soll, zu reinigen und zu heiligen. Diese Auslegung, die noch Tholuck vorträgt, sollte aufgegeben werden. Denn 1) ist sie nicht durch den Nexus indicirt, sofern die Voraussetzung, daß Israel zum Opfer sich zu weihen hat, nicht ausgesprochen, selbst nicht angedeutet ist; 2) widerstrebt sie dem Parallelismus der Rede, denn wenn irgend etwas, so läßt *τοῦ κόσμου* V. 14 in *τῆς γῆς* das continens pro contento (vgl. *ἡ ἅλως* 3, 12) das heißt die Menschheit erkennen; und 3) wird sie nicht ohne weiteres durch den biblischen Sprachgebrauch geboten (vgl. 2 Kön. 2, 20. Hiob 6, 6. Koloss. 4, 6). Das Bild ist nur dem allgemein bürgerlichen Gebrauche des Salzes entlehnt, und das tertium comparationis liegt in der Fäulnis verhindernden und würzenden Kraft dieses Letzteren. S. 66 f. wird die Geschichte der Auslegung durch eine neue Deutung bereichert: in der Mahnung 5, 16 „Lasset euer Licht (*τὸ φῶς ὑμῶν*) leuchten“ soll der Gen. *ὑμῶν* nicht im Sinne des pron. posses. (= das Licht, welches ihr habt), sondern als gen. appositionis (= das Licht, welches ihr seid) zu nehmen sein. Ob damit etwas gefördert wird, ist sehr fraglich. Die Deutung scheint aus der Scheu hervorzugehen, beim Nächstliegenden, Einfachen stehen zu bleiben, und läuft im Grunde auf einen Wortstreit hinaus; denn wer das Licht ist, hat auch das Licht. S. 225 ff. ist der Zusammenhang, in welchem Kap. 6, 9 das Vaterunser durch *οὕτως οὖν* eingeführt wird, nicht richtig aufgewiesen. Mit *οὕτως* soll der Sinn und Geist hervorgehoben werden, in

welchem die Jünger Jesu zu beten haben. Dem Context gemäß steht's aber augenscheinlich nur im Gegensatz zu dem *βαττολογεῖν*, gleichwie *ὑμεῖς* zu den Heiden selber; und *οὖν* ist: weil ihr betenden Heiden nicht gleichen sollt. Richtig nennt deshalb Meyer das folgende Gebet Muster eines nicht battologischen, der Gebetsweise, wie sie, diesem Fehler entgegen, in Form und Inhalt sein soll, und Luther „eine feine, kurze Form, wie und was wir beten sollen". Darin liegt schon angedeutet, daß wir dem Widerspruch gegen Kamphausen nicht zu folgen vermögen, der die kürzere Form des Vaterunser bei Lukas als treffenderen Gegensatz gegen die Battologie bezeichnet. Die lukanische Form ist die ursprünglich von Jesu gesprochene Gestalt des Gebetes, womit selbstverständlich nicht behauptet wird, daß die Erweiterungen bei Matthäus als willkürliche zu betrachten sind. Das vielumstrittene *ἐπιούσιος* (6, 11) wird (S. 265 ff.) weder von *ἐπιέναι* (= unser Brot für morgen) noch auch vom Substantiv *οὐσία* (= unser zum Dasein nothwendiges Brot) hergeleitet, sondern von *ἐπεῖναι*. Demgemäß ist *ἄρτος ἐπιούσιος* das Brot, welches (scil. für das Leben, den Lebensunterhalt) dienlich, angemessen, nöthig ist, den Bedürfnissen entspricht, für sie ausreicht. Wie Kamphausen (S. 86 ff.) recurrirt Achelis hiefür vornehmlich auf die Abhandlung von Leo Meyer in Adalb. Kuhns Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 1858, S. 401 ff.

Die wichtigsten Partien des Buches sind damit von uns besprochen worden. Wenden wir uns noch mit wenigem jetzt dem Weiteren zu. Den „zweiten Theil" unserer Bergpredigt bei Matthäus 6, 19 — 7, 12 hat der Verfasser von jenem Hauptredestock 5, 3 bis 6, 18 völlig losgeschnitten. Zwar wagt er nicht die Authenticität desselben als echter Herrnworte zu bezweifeln. Einer Perlenschnur vergleicht er sie, deren jeder Theil von unvergleichlichem Werthe und unzweifelhaft auf Jesum selbst zurückzuführen ist. Aber er bezeichnet ihre Theile als disjecta membra; vereinzelt liegen sie da und bilden kein Ganzes. Wie sie aus anderen Reden Jesu kamen, so können sie nur unter der Voraussetzung anderen Zusammenhanges in ihrer vollen Gültigkeit und Hoheit verstanden werden. Was die Auslegung sorgfältig vorzubereiten suchte, will

der zusammenfassende Abschnitt S. 427 ff. nach dieser Seite hin klar zum Bewußtsein bringen. Indem hier Achelis die Gründe abwägt, welche für ursprüngliche Zugehörigkeit des Abschnittes zur Bergpredigt sprechen sollen, kann er selbstverständlich über das erste Beweismittel — den Umstand, daß der Abschnitt im Zusammenhang der Matthäus-Rede sich eben wirklich finde — rasch hinweggehen. Eingehender prüft er das andere, die Thatsache, daß der Abschnitt in seinen einzelnen Bestandtheilen exegetisch nur zu begreifen sei, wenn man, wie im ersten (5, 3 — 6, 18) Jesu Jünger als zunächst Angeredete denke. Dem widerspricht er nicht; er weist vielmehr entschieden Keims (Bd. II, S. 23 ff.) Behauptung zurück, 6, 10—34, vielleicht auch 7, 1—12. 24—27 seien Bruchstücke einer Volkspredigt aus den Tagen des Lehrfrühlings, und sieht überhaupt im Charakter des Abschnittes als einer Rede an die Jünger das bestimmende Moment, welches den Evangelisten diese Redestücke hier einreihen ließ. Nur rechtfertigt ihm jener gemeinsame Charakterzug noch keineswegs die Meinung, daß 6, 19 ff. und 5, 3 ff. ursprünglich zu einer Rede verknüpft gewesen sind. Hiergegen spricht ihm die Verschiedenheit der Quellen, denen beide Abschnitte augenscheinlich entstammten, und mehr noch der Mangel an Gedankenzusammenhang, der von 6, 19 an bemerkbar sei. Allein wo Achelis die Quellen des Abschnittes prüft, ist sein Schluß zu rasch und wenig beweiskräftig. Aus einer „lauteren Quelle" leitet er 6, 24. 7, 1 — 6. 12 her; anderen Ursprungs scheint ihm 6, 22. 23. 25 — 34. 7, 7 — 11 zu sein; und noch eine Stufe tiefer endlich steht ihm 6, 19—21, ein Wort, welches eine Verallgemeinerung der in Luk. 12, 33 f. vorliegenden ursprünglichen Textgestalt sei. Aber daß jene „lautere Quelle" eine andere sei als die des ersten Theiles, ist nicht überzeugend nachgewiesen, und deshalb ließe sich auch dieser zweite Abschnitt als eine Rede denken, die zu ihrem jetzigen Umfang nachmals erweitert, nicht als eine solche, welche voll und ganz durch den Evangelisten jenem Haupttheile („mit glücklichem Griffe", S. 432) angefügt ward. Doch stärker eben wird betont, daß der sichere Gedankenfortschritt sich hier vermissen läßt, welcher 5, 3 — 6, 18 nachweisbar sei; und dieses Moment können bekanntlich auch die nicht negiren, welche die wesentliche

Einheit von Matth. 5—7 festzuhalten suchen. Ihnen gegenüber darf Achelis sein früher gewonnenes Resultat leichter Mühe verwerthen. Urgirt Meyer die gnomologische Art der Lehrreden Jesu, die einen festen Zusammenhang unnöthig mache, so läßt er diese Erklärung natürlich bei diesem Abschnitt nicht gelten, wenn sie auf den ersten Theil keine Anwendung gelitten hat. War ihm dort der angeblich enge Gedankenzusammenhang das Siegel der Echtheit der Rede, so kann er hier im Mangel des Gedankenzusammenhanges nicht auch einen Beweis der Einheit erblicken. Und sagen Tholuck wie Ebrard, daß der Evangelist wohl die auf einander folgenden Pointen behalten, aber die Uebergänge verloren hat, so sieht Achelis damit schon den bruchstückartigen Charakter des Abschnittes eingeräumt, wenn ihm auch unerklärt bleibt, warum gerade dieser Abschnitt solch ein Bruchstück sei. — Ein enger Ideen-Nexus dagegen wird für den dritten Theil der Bergpredigt 7, 13—27 behauptet. Der Warnung vor dem Eintritt in die weite Pforte und der Mahnung durch die enge Pforte in's ewige Leben zu gehen (V. 13. 14), knüpft sich von selbst wie gezeigt wird die Warnung vor falschen Lehrern an, welche dem Verderben zu überliefern bemüht sind (V. 15—20). Das Kennzeichen aber, welches den Hörern gegeben wird, nämlich die Früchte, ist wesentlich dasselbe, welches am Tage des Gerichtes maßgebend für alle sein wird, auch für die, welche mit dem höchsten Ansehen bekleidet die größten Werke in der Gemeinde Jesu gethan haben (V. 21—23). Was am Gerichtstag retten wird, sind die guten Früchte, ist das Thun des Gotteswillens, der in dem Worte Jesu dargeboten wird; daher klug der Mann, der Jesu Reden hört und thut, thöricht der Mann, der sie hört und nicht thut (V. 24—27). Damit ist die innere Zusammengehörigkeit alles Einzelnen in zutreffender Weise zum Ausdruck gebracht. Nur 7, 19 wird als Wiederholung von 3, 10 in Anspruch genommen [1]). Auch dies hat Achelis gut hervorgehoben, daß dieser Schlußtheil nicht mehr ausschließlich die Jünger, sondern einen weiteren Hörerkreis, die Volksmenge, voraussetzt: „Mit allgemeinen Seligerklärungen hat der Herr begonnen; enger und enger haben sich die

[1]) Vergl. auch Weiß, Jahrbücher für deutsche Theologie 1864, S. 59.

Kreise der Angeredeten gezogen, und unter der Zeugenschaft des Volkes ist den Jüngern die Gerechtigkeit des Himmelreiches dargelegt; wie schön daß die engen Kreise sich wieder erweitern, daß auch die Fernstehenden eingeladen werden in Mahnung und Warnung, in die Reihe der Jünger, der Bekenner und Nachfolger Jesu einzutreten und als solche, die den Willen Gottes thun, das ewige Leben zu finden." Wenn er freilich 7, 13 ff. an 6, 18 rückt, so bemerkt er „eine Kluft, über die man nur durch einen starken Sprung in Gedanken und Redefärbung hinübergelangen kann". Eben dies macht ihm in hohem Grade wahrscheinlich, daß hier vermittelnde Zwischenglieder ausgefallen sind und daß das Wissen um diese Lücke den Redactor des ersten Evangeliums bewogen haben mag, jenes Redestück 6, 19 — 7, 12 hier einzuschalten. Damit tritt jener Schluß auf's neue hervor, den wir als zu rasch und wenig beweiskräftig bezeichnen mußten. Auch verstehen wir nicht den „glücklichen Griff" des Redactors, sobald wirklich jener Abschnitt nur „disjecta membra" enthält. Und gar nicht finden wir in Rechnung genommen, daß ein Epilog, der überdem an einen weiteren Hörerkreis sich wendet, von selbst eine entschiedene Wendung der Gedanken, auch eine andere Redefärbung bedingt. —

Kürzer kann Achelis (S. 433—492) bei der Bergpredigt des Lukas (6, 20—49) verweilen. Hier ist er bemüht, eine genauere Gliederung nachzuweisen. Einen „hymnologischen Eingang" (V. 20—26) scheidet er in einen ersten Theil mit der Ueberschrift: „Heil den das Heil verlangenden Armen" (V. 20—23) und in einen zweiten mit der Aufschrift: „Wehe den das Heil verachtenden Reichen" (V. 24—26). Ihnen folgt die eigentliche Rede (V. 27—45), die ihr Thema in den Worten ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν an der Spitze trägt, eine Rede folglich vom „neuen Gesetz der Liebe". Wie die Einleitung zerlegt sie sich in zwei Theile, sofern zuerst an die Feindesliebe (V. 27—38), dann an die Bruderliebe (V. 39—45) erinnert wird. Der Schluß (V. 46—49) mahnt das Ende zu bedenken. Daß dieses Gedankenschema zumal rücksichtlich der Gliederung des zweiten Haupttheiles nicht mehr als eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen kann, ist dem Verfasser selbst nicht entgangen; doch sicher behauptet es sich

gegenüber den verglichenen Aufstellungen von Godet und van Oosterzee. Die gesamte Relation aber, deren secundärer Charakter gut erwiesen wird, leitet Achelis von einer schriftlichen Quelle ab, die aus mündlicher, unsicher gewordener Tradition entstanden und auch dem Redactor des ersten Evangeliums bekannt gewesen ist.

Aus dem Bereich der Einzel-Exegese ließe noch manches sich zur Sprache bringen. Doch wir brechen billig ab. Auf das Urtheil über die Composition der Bergpredigt wird des Verfassers Arbeit kaum einen tiefer gehenden Einfluß haben; und hätte derselbe kürzer geschrieben, so würde er oft noch mehr gegeben, auch die Lectüre erleichtert haben. Aber rückblickend auf das Gute, das wir in der Arbeit gefunden, machen wir des Verfassers Wunsch zu dem unsern, daß dieselbe manchen Anlaß werden möge zu erneutem Forschen in der Schrift und zu neuer Liebe zu dem heiligen Worte aus Jesu Munde.

Wold. Schmidt.

2.

Het Irvingisme. Eene historisch-critische proeve. Academisch proefschrift, na machtiging van den Rector Magnificus Dr. C. H. O. Grinwis, gewoon hoogleeraar in de faculteit der wis- en naturkunde, met toestemming van den Academischen Senaat en volgens besluit der Godgeleerde Faculteit, ter verkrijging van den graad van Doctor in de Godgeleerdheid aan de Hoogeschool te Utrecht, op Dinsdag, 29. Februari 1876, des namiddags ten 1 ure, in het openbaar te verdedigen door **Johan Nicolaas Köhler**, geboren te Rotterdam. 's Gravenhage, Mensing & Visser, 1876.

Einer der bedeutendsten niederländischen Theologen entgegnete vor einigen Jahren auf die Frage, wie es doch komme, daß die

Vertreter der theologischen Wissenschaft in Holland sich bisher gar nicht um den Irvingianismus bekümmert hätten: „Die christliche Wahrheit hat unseren Theologen jederzeit sehr am Herzen gelegen und auch merkwürdige Irrtümer haben sie stets lebhaft interessirt; niemals aber haben sie sich mit einer Ungereimtheit beschäftigt." Vielleicht urtheilt der verehrte Mann jetzt doch etwas anders, nachdem sich diese bloße „Ungereimtheit" kräftig genug erwiesen hat, der reformirten Kirche seines Vaterlandes neben vielen mehr untergeordneten Persönlichkeiten wenigstens einen wirklich bedeutenden Mann zu entziehen, nämlich den hochbegabten und innig frommen Dr. Isaak Capadose im Haag, den einzigen Sohn des heimgegangenen berühmten Proselyten.

Mit bloßen Phrasen — wie wenn Etienne Cocquerel den Irvingianismus als „au dessous de toute critique" und ein darüber geschriebenes Werk von E. Guers als „un grand coup d'epée dans l'eau" bezeichnet — kann man sich mit unzweifelhaften Thatsachen, wie die, daß der Irvingianismus in verschiedenen Ländern, wie noch neuerdings in Dänemark, festen Fuß gefaßt hat und daß er die gegenwärtig unsere Kirche erschütternden Schwankungen und Zerklüftungen nicht ohne Erfolg für seine Zwecke auszubeuten versteht, nicht ohne weiteres abfinden. Müssen wir es zugeben, daß die sogenannte apostolische Kirche sehr vielen, welche ihre Seligkeit mit ganzem Ernste suchen, als ein Nothanker in den Stürmen unserer Tage erscheint, so mögen wir in ihr mit dem trefflichen Martensen (Christl. Dogmatik 1856, S. III) immerhin eine „großartige Täuschung, eine ekstatische Anticipation der christlichen Hoffnung, eine Fata-Morgana-Spiegelung der eschatologischen Kirche" erblicken und dürfen es dennoch mit demselben Forscher anerkennen, daß sie reiche Wahrheitsblicke in die Tiefen des göttlichen Wortes, in die Zeiten des Anfangs und des Endes und viele Elemente für eine wahre Beurtheilung der Zeichen dieser Zeit enthält. Wenn sich weiterhin nicht leugnen läßt, daß ein Blick auf die äußere Lebenshaltung seiner Glieder innerhalb der einzelnen Gemeinden einen Rückschluß auf das Vorhandensein einer gewissen ethischen Triebkraft nahe legt, so sieht man sich vollkommen berechtigt, den Irvingianismus nach dem Vorgang vieler, insbe-

sondere der halle'schen Professoren Dr. Köstlin und Dr. Jacobi, einer ernsten Würdigung zu unterziehen.

Von diesen Gesichtspunkten aus erscheint das oben angezeigte Buch von wirklicher Bedeutung. Hinter dem etwas langathmigen Titel folgt ein wirkliches Buch von 412 Seiten, welches als das Resultat mehrjähriger Arbeiten auf umfassenden und gründlichen Quellenstudien ruht. Unseres Wissens ist eine bibliographische Uebersicht der bez. Literatur, wie sie am Schlusse des Werkes auf 25 eng bedruckten Seiten gegeben wird, in gleicher Vollständigkeit bisher nicht veröffentlich worden. Der hauptsächliche Werth des Buches aber scheint uns in den historischen Resultaten zu liegen, welche der Verfasser mit scharfer Kritik und jener ruhigen Akribie zu Tage gefördert hat, die man bei den Angehörigen seines Volkes nicht selten findet.

Die Geschichte des Irvingianismus, welche als die erste Abtheilung 174 Seiten füllt, behandelt ihren Gegenstand in klarer und übersichtlicher Form und mit unparteiischer kritischer Sonderung des historisch Feststehenden von dem mancherlei Unbestimmten und Unbestimmbaren, welches hier dem Auge des Forschers so oft entgegentritt.

Auf die Entstehungsgeschichte der Secte näher einzugehen, versagen wir uns hier darum, weil die Dissertationsschrift des niederländischen Theologen wesentlich neue Momente nicht darbietet.

Dem Charakterbild Irvings fügt der Verfasser einen Zug hinzu, der neben der Streitlust und „dem ungemessenen Selbstgefühl, mit welchem Irving das Anathema über seine Gegner aussprach" (s. Herzogs R.-E., Art. Irving) manches erklären hilft, nämlich ein großes Maß arglos-kindlicher Einfalt, welches ihn die Gedanken anderer oft ohne alle eingehende Prüfung annehmen ließ und sich bisweilen bis zur offenen Abweisung jeder Kritik steigerte! Er war eben durchaus ein Idealist, der nur zu oft vergaß, die Sprünge seiner mächtigen Phantasie und die Erregungen seines lebhaften Gefühles maßvoll zu zügeln, ein Mann von eminenten dichterischen Anlagen, aber dennoch ohne eigentliche poetische Gestaltungskraft. Es kann daher nicht wundernehmen, den gewaltigen Kanzelredner auf dem Gebiete der Dogmatik so schwach zu finden. „Es fehlten ihm die Ruhe des Geistes und die Schärfe des Blickes, um ein

System in seinem gesamten Zusammenhang erfassen zu können, noch viel mehr, um der Schöpfer eines selbständigen Systems zu werden."

Die Systemlosigkeit gehört denn auch zu den charakteristischen Kennzeichen des Irvingianismus, der auch darin die Eigentümlichkeiten des Mannes wiederspiegelt, dessen gewichtiger Einfluß in den ersten Zeiten seines Bestehens überall bestimmend hervortritt.

Schon einige Jahre vor dem Entstehen der nach seinem Namen genannten Secte begegnen wir bei Irving den grundlegenden Gedanken derselben. Die „apokalyptische Stimmung" seiner Zeit, welche ihn je länger je mehr beherrschte, wurde für ihn der Ausgangspunkt für die phantastischen Gestaltungen seiner glühenden Phantasie. Im Jahre 1828 erklärt er es unumwunden als seine feste Ueberzeugung, „daß die Gnadengaben nicht ausschließlich für die apostolische Zeit bestimmt gewesen, sondern daß sie der Kirche aller Zeiten zugewiesen gewesen und allein aus Mangel an Glauben so schwach und selten hervorgetreten seien". Wennfreilich die Glossolalie erst im Jahre 1830 zu Port Glasgow an den Ufern des Clyde in Schottland hervortrat, so wurde die dortige religiöse Bewegung doch schon seit dem Jahre 1826 hauptsächlich durch Irving beeinflußt. Schon in jener Zeit erwartete er das Heil der Kirche nur noch von der Wiedereinführung der Aemter und den Wirkungen der Geistesgaben. Bereits im Jahre 1829 legte er sich in einem Vorbericht vor seinem Buche „Lectures of the Book of Revelation" den Titel eines Engels bei und behauptete in einem Briefe vom Juli 1831, daß jede Kirche mit ihrem Engel stehe oder falle. Als er sich am 27. April 1832 vor dem Londoner Presbyterium zu verteidigen hatte, sprach er, obschon kein berufener Prophet, folgende Weißagung aus: „Es wird nicht lange währen, so wird derselbe Gott, der Propheten versiegelt hat, auch Apostel und Evangelisten versiegeln." Der Grundgedanke des Irvingianismus, nämlich seine eigentümliche Auffassung von dem Wesen und der Bestimmung der Kirche, ist wiederum durchaus Irving entlehnt, der in seiner Schrift: „The Church with her endowment of holiness and power" einen großen Theil seiner Ideen über diesen Gegenstand niedergelegt hat. Hier ist die große Ueber-

einstimmung mit Rom merkwürdig, nämlich der auf die Kirche gelegte übergroße Nachdruck, die Hintansetzung der heiligen Schrift und die Behauptung, daß der Kirche das ausschließliche Recht der Auslegung zustehe. Die festen Formen der römischen und auch der anglikanischen Kirche imponirten schon Irving, wie später der nach ihm genannten Secte. Indem er der Kirche eine Theilnahme an dem Mittleramte des Herrn zuschrieb, bahnte er den Weg zu der irvingianischen Vorstellung, daß die Kirche durch ihren Cultus auf Erden an dem Werke theilnimmt, das Christus im Himmel verrichtet. Auch der Gedanke, daß die Stiftshütte ein Typus der christlichen Kirche sei, ist ihm durchaus nicht fremd. Auch ihm hatten die sieben kleinasiatischen Gemeinden symbolische Bedeutung als die sieben Zeitalter der christlichen Kirche. Die Autorität, welche der Irvingianismus der Geistlichkeit zuschreibt, zog ihn schon im Jahre 1825 so sehr an, daß er davon schreiben konnte, wie der Geist der Autorität über ihn Macht gewinne und er fürchte, daß demselben in den Kirchen Londons nicht genug Gehorsam entgegengebracht werde. Begegnen wir hienach den hauptsächlichsten irvingianischen Ideen bei Irving schon vor dem Entstehen der Secte, so ist es wiederum gerade sein Auftreten gewesen, welches dieselbe in's Leben gerufen hat, denn ihr Anfang muß jeden Falls auf den 6. Mai 1832 datirt werden, nämlich den ersten Sonntag nach Irvings Absetzung, an welchem Tage er mit „gegen achthundert Communikanten" im Saale Robert Owens in Gray's Inn-Road das Abendmahl feierte. Erst im folgenden Juni sagte sich auch Drummond mit „etlichen zwanzig" Personen von seiner bisherigen kirchlichen Gemeinschaft los.

Kaum waren die Berichte von dem Auftreten von Prophetenstimmen zu Port Glasgow Irving kundgeworden, so beeilte er sich, die Prophetengabe der Frau und der Tochter Cardale's anzuerkennen, nachdem sich Cardale wegen der Verweigerung dieser Anerkennung seiten des eigentlichen Pfarrers seiner (anglikanischen) Gemeinde der Gemeinde Irvings angeschlossen hatte. Während die Prediger Owen und Miller nur außerhalb ihrer Kirchen Betstunden für die Ausgießung der Gaben des heiligen Geistes hielten, benutzte Irving seine Kirche dafür, wenn auch außerhalb der gewöhnlichen gottes-

dienstlichen Zeiten. Als die Stimmen der Propheten indes auch während des gewöhnlichen Gottesdienstes ertönten, war es wiederum Irving, der ihnen als vermeintlichen Stimmen des heiligen Geistes gestattete, sich jederzeit selbst während der Gebete vernehmen zu lassen, ein Vorgehen, welches seine Absetzung zur Folge hatte. Daß sich Irving, als auf sein unabläßiges Gebet durch das, was er für die Stimme des heiligen Geistes hielt, Männer zu Aposteln berufen wurden, den neuen Amtsträgern willig unterordnete, spricht ebenso sehr für die Lauterkeit seiner Ueberzeugung, als der Umstand, daß er selbst nicht zum Apostelamte berufen wurde, für die Behutsamkeit Zeugnis gibt, mit welcher die Stimme der Prophetie den einflußreichen Mann von dem höchsten Amte entfernt hielt. Seine Wirkung auf die Bildung der Secte wurde aber dadurch gar nicht beeinträchtigt. Die Hauptfrage bleibt immer, ob der Irvingianismus in seinen Grundgedanken auf Irving zurückweist, und ob er der Mann gewesen ist, dessen Auftreten eine Abtrennung von der bestehenden Gemeinschaft verursacht und andere veranlaßt hat, sich ihm darin anzuschließen. Alle diese Fragen aber glauben wir bejahen zu müssen und darum das Recht zu haben, von dem Bestehen eines Irvingianismus zu sprechen (S. 141 ff.).

Trotz der unzweifelhaften Bedeutung des Irving'schen Einflusses auf die Entstehung der Secte läßt sich doch nicht verkennen, daß die praktische Ausgestaltung andere Hände als die seinigen forderte und fand. Als schon in den ersten Monaten das wilde und ungeregelte Fortwuchern des neuen Prophetentums nur zu häufig zu lächerlichen oder traurigen Auftritten führte, ja selbst falsche Propheten und Prophetinnen auftraten und unheilvolle Verwirrung stifteten, schien der Fortbestand der jungen Gemeinschaft so schwer bedroht, daß man nach einem Gegengewicht suchen mußte. Man fand es in dem von Irving oft erbetenen und dann vorausverkündigten, von Cardale aber für sich selbst schon längere Zeit erwarteten Apostolat. Gieng nicht nach 1 Kor. 12, 28 das Apostolat allen übrigen Aemtern vor? — Wie aber sollten die Propheten bewogen werden, sich ihrer Autorität zu Gunsten des Apostolats zu entäußern? Die Bescheidenheit, mit der das neue Amt auftrat, als es durch die Vermittlung der Propheten gegeben wurde, und dem-

gemäß das Ansehen derselben zunächst nur zu erhöhen schien, zeugte für den Scharfblick seiner ersten Träger, welche die Kunst des Wartens verstanden und übten. Als während einer häuslichen Gebetsversammlung zu Albury am 7. November 1832 die prophetischen Stimmen beinahe unaufhörlich ertönten, verbot Drummond, seit dem October 1832 von einem Londoner Propheten zum Engel der Gemeinde zu Albury berufen, zunächst einem anscheinend ganz unschuldig in Zungen redenden jungen Arzte die weitere Rede, schritt dann plötzlich ohne weiteres auf den knieenden Cardale zu und fragte ihn mit lauter Stimme: „Bist du nicht ein Apostel? Warum theilst du den heiligen Geist nicht aus?“ So wurde der erste Apostel berufen, der dann seinerseits weitere Ernennungen von Amtsträgern veranlaßte, indem man dieselben nach dem Vorbilde des goldenen Leuchters zu ganzen Scharen von den Propheten berufen ließ.

Langsam, aber sicher nahm das bald vervollständigte Apostolat die Zügel des Regiments in seine Hände. Irving fügte sich bald, durch kräftige Prophetenstimmen leicht überzeugt. Aber sein gefährlich scheinender Einfluß sollte dennoch auf für ihn äußerst schmerzliche Weise gebrochen werden. Am 13. März 1833 von dem Presbyterium seines Geburtsortes Annan seines Predigtamtes entsetzt, kehrte er sofort nach London zurück. Sonntags am 31. März schickte er sich an, ein Kind zu taufen. Da verbot ihm ein Apostel die Vollziehung des Taufactes, weil die schottische Kirche mit Recht zurücknehmen könne, was sie gegeben habe; er habe sich deshalb bis zu einer anderweitigen Ordination der Verwaltung der Sacramente zu enthalten. „So hatte das Apostolat den ersten Beweis seiner Macht geliefert. Als gewöhnliches Gemeindeglied saß der einst so gefeierte Edward Irving in derselben Kirche, welche sonst von seinen beredten Predigten wiederhallte, und erwartete still und gehorsam die Stunde seiner neuen Ordination.“ (S. 81. 82.) Apostolische Klugheit gebot, ihn nicht zu lange warten zu lassen. Schon nach fünf Tagen wurde er durch die Stimme der Prophezeiung berufen und unter apostolischer Handauflegung neuerdings zum Engel der Gemeinde ordinirt.

Aber seine Zeit war vorbei. Er hatte noch manche Demütigung

zu bestehen, ehe der kurze Tag seines Lebens sich zu Ende neigte. Wenn er noch vor dem Presbyterium zu Annan sich als den Mittelpunkt seiner Gemeinde betrachtet und gesagt hatte: „Ist es recht, daß Sie mich von der Regierung meiner Apostel und Aeltesten abberufen haben?", so mußte er sich jetzt vor diesen seinen Propheten und Aposteln beugen (S. 88. 89). Will er seinen Mitengel Miller wegen in der Gemeinde desselben vorgekommener Ruhestörungen zur Rechenschaft ziehen, so heißt es, daß er die Grenzen seines Amtes überschreitet. Läßt er, als die Stimme der Prophetie von den 144000 und den Engeln redete, welche der Herr über je 1000 gesetzt habe und für welche er Stühle in der Gemeinde aufrichten werde, in buchstäblichem Gehorsam 144 Stühle im Kirchenchor aufstellen, so wird ihm gesagt, daß er es nicht verstehe, die Symbolik der Prophetie in die kirchliche Praxis zu übersetzen. Er sollte fühlen, daß er nicht mehr der Erste in der Gemeinde sei. Als er einmal von einer Reise nach Schottland krankheitshalber ohne besondere Anweisung nach London zurückgekommen war, empfieng ihn die strafende Stimme der Prophetie, er habe sein Brot heimlich gegessen und sich in kirchlichen Dingen von seinen eigenen Gedanken bestimmen lassen. Irving schwieg dazu, wie er geschwiegen hatte, als ihm Ende des Jahres 1833 der Vorsitz in der wöchentlichen Rathsversammlung von den Aposteln ohne weiteres entzogen wurde. Später hatte er einmal in der vollen Lauterkeit und Arglosigkeit seines Glaubens an die göttliche Weihe der Prophetie der Anweisung eines Propheten gemäß eine Reihe prophetisch berufener Amtsträger niederer Ordnung ordinirt, ohne vorher das damals aus fünf Personen bestehende Apostelcollegium darüber zu hören. Da mußte er sich dem verurtheilenden Spruche des Apostolats beugen, öffentlich anerkennen, daß er aus Misverstand gesündigt und dem Willen des Herrn widerstrebt habe. Er fügte sich, während sein Mitschuldiger, der Säulenprophet Taplin, sich nicht beugte, sondern erzürnt zurückzog und erst ein Jahr später wieder aufgenommen wurde, nachdem er sich der über ihn verhängten Bußzucht unterworfen hatte.

Man sieht hier deutlich die ersten Spuren des der prophetischen Willkür gegenüber später angenommenen Princips, wonach das

Licht Gottes allerdings durch den Kanal der Prophetie mitgetheilt wird, aber die Auslegung und Ausführung allein dem Apostelcollegium zusteht.

Bei den nächstfolgenden Einrichtungen der neuen Gemeinschaft, der weiteren Ausbildung des kirchlichen Beamtentums nach dem einmal angenommenen Vorbild der mosaischen Stiftshütte, sowie der aus wirklicher Noth geborenen Einführung des Zehnten trat Irvings Einfluß mehr und mehr zurück. Mit raschen Schritten näherte er sich seinem wahrhaft tragischen Ausgange. „Mit kindlicher Einfalt (a child's simplicity) hatte er wiederholt seine Schuld bekannt und sich den neuen Autoritäten unterworfen, welche ihm gegenüber anfangs mit einer gewissen Zurückhaltung vorgegangen waren, aber durch die Fortsetzung seiner unterwürfigen Haltung den Muth gewonnen hatten, immer schwereres von ihm zu heischen. Darüber mußte die Kraft seines Körpers wie seines Geistes zusammenbrechen. Wie schwer ihm seine Fügsamkeit werden mußte, läßt sich nur muthmaßen. Seinem Schwager hat er einmal auf die Frage, warum er sich bei der letzten Abendmahlsfeier nicht betheiligt habe, die vielbedeutende Antwort gegeben, die Theilnahme sei ihm unmöglich gemacht worden, weil einer der Apostel ausgerufen habe: ‚Sollte irgend jemand nicht anerkennen, daß der Geist Gottes unter uns ist, oder an dem Worte des Herrn zweifeln, der möge fern bleiben; ein solcher Ungläubiger möge sich entfernen.'"

„Sein Seelenleiden drückte seinem Aeußern immer deutlicher seinen Stempel auf. Sein abgemagertes und bleich gewordenes Antlitz trug die Spuren seines tiefen inneren Leidens, sein glänzend schwarzes Haar wurde weiß, die stolze Gestalt sank zusammen und die kraftvolle Stimme wurde unsicher und stockend. Mit kaum 42 Jahren schien ihn plötzlich das Alter überfallen zu haben. Als der Herbst des Jahres 1834 herankam, sah der Arzt in einem Aufenthalte im Süden seine einzige Rettung, während die Stimme der Prophetie ihn nach dem Norden, nach Schottland, verwies; denn obschon er wegen der Sünde seiner mütterlichen Kirche vom Apostelamt verworfen sei, bleibe er doch ein Prophet für dieselbe und müsse sich in sein Geburtsland begeben" (Washington Wilks, Edward Irving, S. 260.)

Er gieng seinem Tode entgegen, bis zuletzt unter großer körper-

licher Schwäche und mit bitterer Seelenpein in seinem Berufe thätig, „stets der Engelevangelist, der die verwandten Geister aufsucht und stärkt“. Aber welch peinlichen Eindruck macht es doch, wenn man liest, daß der todtkranke Mann zwei Tage vor seinem Heimgange dem zu ihm gesandten Apostel Woodhouse es als die größte Sünde seines Lebens bekennen muß, daß er dem apostolischen Amt hinderlich und auf die dazu berufenen Männer um so eifersüchtiger gewesen sei, als einige von ihnen seine geistlichen Söhne gewesen wären! (S. 100.)

Am Spätabend des 7. December 1834 schloß Irving die müden Augen [1]).

Nachdem seine gewichtige Persönlichkeit vom Schauplatze abge-

---

1) Nach einer mir von dem Verfasser zugegangenen brieflichen Mittheilung lasse ich hier Sir Walter Scotts Urtheil über Irving in seinem Wortlaut folgen: „I am not fond of Mr. Irving's species of eloquence, consisting of *outré* flourishes and extravagant metaphers. The eloquence of the pulpit should be of a chaste and signified character; earnest, but not high flown and ecstatic, and consisting as much in close reasoning as in elegant expression.“ (Sir Walter Scott, Letter to Mr. Gordon, 12. April 1825. Lockhart's Life of Sir W. Sc., Ch. 75.) — „Sir Walter describing a large dinner party says: I met to-day the celebrated divin and *soi-disant* prophet Irving. He is a fine looking man (bating a diabolical squint) with talent on his brow and madness in his eye. His dress and the arrangment of his hair indicated that. I could hardly keep my eyes off him, while we were at table. He put me in mind of the devil disquised in an angel of light, so ill did that horrible obliquity of vision harmonize with the dark tranquil features of his face, resembling that of our Saviour in Italian pictures with the hair carefully arranged in the same manner. There was much real or affected simplicity in the manner in which he spoke. He rather m a d e p l a y, spoke much and seemed to be good-humoured. But he spoke with that kind of unction which is really allied to c a j o l e r i e. He boasted much of the tens of thousands that attended his ministry at the time of Annan, his native place, till he well-nigh provoked me to say he was a distinguished exception to the rule that a prophet was not esteemed in his own country. But time and place were not fitting.“ (Lockhart's Life of S. W. Sc., Ch. 77 towards the end.)

treten war, entwickelte der Irvingianismus überraschend schnell die Formen, welche ihm wesentlich noch jetzt eigen sind. Indem die Apostel die in dem Geistesprincip liegende große Gefahr sehr wohl anerkannten, mußten sie zur Beseitigung derselben folgerichtig zunächst an die Befestigung ihres eigenen apostolischen Ansehens denken. Zunächst galt es das Prophetentum in Schranken zu weisen, innerhalb deren es der Gemeinde weiter dienen konnte, ohne dieselbe zu gefährden. Man ordnete also zuerst die Praxis der Handauflegung dahin, daß die Apostel fortan ohne weiteres die apostolische Handauflegung resp. Ordination ertheilten, während sie es früher nur in Folge eines bestimmten inneren Anstoßes gethan hatten. Wiederholt war es geschehen, daß die prophetischen Stimmen sich selbst widersprochen oder Männer zu Amtsträgern bezeichnet hatten, welche offenbar unwürdig waren. Das forderte eine neue Ordnung. Fortan traten sechs Personen mit Engelrang (also Engelpropheten) unter ihrem Säulenpropheten (damals dem nicht eben lauteren Taplin) dem Apostelcollegium zur Seite. Die Worte der Prophetie wurden in jeder Gemeinde aufgezeichnet und dem vereinigten Apostel-Propheten-Collegium zur Prüfung und Sichtung zugeschickt. Der so geläuterte Sinn wurde dann von den Engeln den einzelnen Gemeinden übermittelt. Bekamen so alle Gemeinden die nämliche prophetische Speise, so blieb immerhin die Gefahr bestehen, daß man die durch die höchste Autorität gebilligten Prophezeiungen unter einander vergleichen und zwischen ihnen Mangel an Uebereinstimmung entdecken konnte. Auch dafür wurde gesorgt und unter Verweisung auf das täglich fallende Manna, das bereits am folgenden Tage voll Würmer und stinkend geworden war, befohlen, die prophetischen Mittheilungen nach gemachtem Gebrauch an einem verschlossenen Orte aufzubewahren oder besser noch sie zu vernichten, damit sie den Gläubigen nicht zum Ekel werden oder den Feinden Gelegenheit geben möchten, Gott zu berauben und ihr eigenes Lügengebäude aufzurichten (S. 103).

Zur weiteren Verstärkung ihres Einflusses ließen die Apostel durch die Prophetie eine monatliche große Rathsversammlung von nicht weniger als 135 Mitgliedern einrichten, — alles genau und bis in's Kleinste nach dem Muster der Stiftshütte. Das Ganze lief

darauf hinaus, daß die Apostel unter allerlei feierlichen Formen die Gutachten der einzelnen Classen von Amtsträgern durch die betreffenden Vorsteher entgegennahmen, um sich dann zurückzuziehen und endgültig zu entscheiden. Wenn auch nur ein Apostel gegenwärtig war, so repräsentirte er das ganze Collegium und entschied in letzter Instanz.

Das unter mancherlei Schwierigkeiten — ein berufener Apostel David Dow verweigerte die Annahme und mußte man zu einer Wahl aus zwei durch die Prophetie bezeichneten Männern schreiten — vollzählig gewordene Apostelcollegium nahm nun seinen festen Sitz in Albury, um dort ein Jahr lang täglich die Schrift zu studiren und eine Denkschrift zur Ueberreichung an die vornehmsten Personen Englands auszuarbeiten; ihm zur Seite stand das Collegium der sieben Engelpropheten.

Da die Zahl der Gemeinden sich inzwischen auf 36 vermehrt hatte, hielt man den Versuch einer weiteren Ausbreitung für gerechtfertigt. Eine Offenbarung, welche dem Apostel Drummond zu Theil wurde, vertheilte Europa als den Thronstuhl des großen Königs unter die zwölf Fürsten des geistlichen Israel — Amerika und die christlichen Colonien anderer Welttheile wurden einstweilen als Vorstädte der großen Stadt angesehen — und befahl, daß sie ein jeder zu seinem Stamme giengen, um je 12000 Versiegelte als die Auserwählten des Lammes um sich zu versammeln.

In Wirklichkeit zogen sie aber aus nicht um zu lehren, sondern um zu lernen und das „Gold“ in allen Theilen der Christenheit einzuheimsen. Sie sollten zunächst das Terrain für spätere Versuche recognosciren, mehr als Kundschafter denn als Apostel, und das bekannte, inzwischen durch ihre vereinten Bemühungen zustande gekommene Testimonium den kirchlichen und politischen Würdenträgern überreichen. Von einer zweiten im Jahre 1839 unternommenen Apostelreise mußte der in England als seinem Stamme zurückgebliebene Säulenapostel Cardale seine Brüder zurückrufen, weil inzwischen ernste Streitigkeiten über die Befugnisse der einzelnen Aemter ausgebrochen waren. Auch hatte sich in den unter Cardale's Leitung regelmäßig fortgesetzten monatlichen Rathsversammlungen ein Geist des Widerstandes gegen die apostolische Autorität offen-

bart, der das Apostolat in die bloße Exekutive der Beschlüsse einer souveränen Versammlung zurückdrängen wollte. Mit sehr durchgreifenden Maßregeln beschworen die Apostel die drohende Gefahr, beschlossen aber zunächst in Albury zu bleiben, um von da aus die Gemeinden zu regieren und zu bauen. Einer aus ihrer Mitte aber, der zuletzt erwählte Apostel Duncan Mackenzie, legte sein Amt nieder, weil er das Recht zu solchen Maßregeln nicht anzuerkennen vermochte.

Die Elf aber hatten Stoff genug zu weiteren Einrichtungen mit nach Hause gebracht. Unser Verfasser führt zur Evidenz den Beweis, daß die Opfertheorie, welche der irvingianischen Eucharistie zu Grunde liegt, die Lehre von der Wiedergeburt in der heiligen Taufe, die Einführung einer größeren Fülle von liturgischen Formen, die neuen genauen Vorschriften über die Kleidungen der Amtsträger wesentlich dem imponirenden Eindrucke zuzuschreiben sind, welchen die römische Kirche auf die reisenden Apostel gemacht hatte (S. 122 ff.).

Der mit der Zusammenstellung der Liturgie beauftragte Säulenapostel Cardale trat von nun an noch mehr in den Vordergrund. Ueberall ließ er das Apostolat als höchste Instanz erscheinen, obgleich er vorsichtig genug war, den bisweilen noch auftauchenden Selbständigkeitsgelüsten der Engel durch die Einführung einer modificirten Rathsversammlung eine unschädliche Befriedigung zu gewähren.

Dem kräftigen Aufschwung, der sich vom Jahre 1848 datirte, folgte im Jahre 1855 eine schwere Erschütterung, da indiesem Jahre zwei Apostel starben, während man doch der Meinung gewesen war, daß sie bis zur Wiederkunft des Herrn bleiben würden. Man half sich durch die Bereicherung der irvingianischen Eschatologie mit einem neuen Dogma, daß nämlich zwar nicht die Auferstehung aller Menschen oder auch nur aller Heiligen, wohl aber die *ἐξανάστασις* einer bestimmten Anzahl von Auserwählten noch vor der Offb. 20, 5 erwähnten ersten Auferstehung stattfinden werde. Gleichwol entstand hieraus ein weiter unten zu berührendes Schisma in der Secte.

Die Ausbreitung der Secte in England entsprach keineswegs den hochgespannten Erwartungen ihrer ersten Gründer und Leiter. War sie mit ca. 1000 Gliedern in's Leben getreten, so zählte sie nach einer genauen statistischen Schätzung Ende März 1851 doch nur 4908 Anhänger mit 32 Kirchen. Und dennoch war gerade

das Jahr 1851 ein Jahr besonderen Aufschwungs, in welchem die Zahl der Mitglieder etwa um ein Drittel zugenommen hatte. So berichtet auch neuerdings der anglikanische Geistliche Dr. Maurice Davies in seinem „Unorthodox London“, nach einer Mittheilung der Evangelischen Kirchenzeitung (1876, Nr. 21, S. 368) folgendes:

„Die ‚katholische und apostolische Kirche‘ der Irvingiten entfaltet in den sieben meist ansehnlich großen, aber theilweise recht spärlich besuchten Kirchen, welche sie in London besitzt, eine stolze Pracht des Cultus; sie überbietet in dieser Beziehung fast jede Schattirung des anglikanischen Hochkirchentums. In der großen Hauptkirche auf Gordon Square ministriren im Sonntagsgottesdienste nahezu fünfzig Geistliche auf einmal, angethan mit einer fast blendenden Manigfaltigkeit bunter Ornate. Aber auch in den Früh- und Abendgottesdiensten fungiren regelmäßig wenigstens vierzehn Geistliche oder Eingeweihte, womit die bei diesen Gottesdiensten oft nicht über 20 Personen starke Zuhörerschaft eigentümlich contrastirt. Weihwasserbecken, Räuchwerk, Ausstellung des Sacraments, Gebete für die Verstorbenen, — nichts von dem allen fehlt den gottesdienstlichen Feiern dieser Secte, die doch ein Sprößling der schottischen Puritanerkirche Knox' ist. Die Zahl der Apostel soll [1]) auf drei zusammengeschmolzen sein. Und was die der Existenz des irvingitischen Cultus überhaupt zu Grunde liegenden prophetischen Kundgebungen betrifft, so scheinen sie so wenig reichlich mehr in Kraft und Geltung befindlich, daß das Kriterium, wodurch dieselben sich von den angeblichen Inspirationen und Geistesmanifestationen solcher bedenklichen Secten wie der Spiritisten und ähnlicher unterscheiden, leider nur schwer zu erbringen sein dürfte.“

Auf die Geschichte der Ausbreitung der Secte in der Schweiz, Frankreich, Deutschland näher einzugehen, müssen wir uns hier versagen. In Preußen, wo die Secte nächst England die meisten Anhänger zählt, verzeichnen die jüngsten statistischen Berichte 74 Gemeinden mit 5079 Gliedern; die Berliner Gemeinde zählt 900 Seelen und besitzt zwei nicht große Kapellen.

Dasjenige Land, in welchem die Irvingianer in neuester Zeit

---

[1]) Anfangs November 1869 starb der vierletzte Apostel Dalton.

die meisten Erfolge aufzuweisen haben, ist das ohnedem sectenreiche Holland. Hier war es der persönlich äußerst liebenswürdige, begabte und ausdauernde Evangelist Max von Pochhammer — irren wir nicht, der Sohn eines preußischen Generals —, der nach den großen Diensten, die er seiner Gemeinschaft an vielen Orten bewiesen hatte, die Gründung einer Gemeinde in Holland herbeiführte.

Schon vor ihm war indes ein anderer Irvingianer, ein gewisser Schwartz, der excommunicirte frühere Hülfsengel der Berliner Filialgemeinde zu Hamburg, auf dem Boden Alt-Niederlands erschienen.

Der Berliner Prophet Heinrich Geyer hatte nämlich während einer Versammlung des Apostelcollegiums zu Albury im Jahre 1860, der er als sogenannter apostolischer Prophet beiwohnte, in der Kraft des heiligen Geistes (in the power) die Evangelisten Caird und Böhm zu Aposteln anstatt der verstorbenen Apostel Drummond und Carlyle berufen. Nach langen Berathungen fand man diesem prophetischen Angriffe auf das heilig gehaltene Princip von der *festen* Zwölfzahl der zweiten Apostelreihe gegenüber einen vorläufigen Ausweg, indem man zwar erklärte, daß nach Offb. 4, 4 nur eine Doppelreihe von zwölf Aposteln bestehe, die von Geyer Berufenen aber willig als Coadjutoren annahm. Geyer fühlte sich indes dadurch nicht geschlagen. Nachdem er im August 1861 den Königsberger Aeltesten Rosagatzki (S. 133) zum Apostel berufen hatte und im Jahre 1862 excommunicirt worden war, weil er die apostolische Lehre, daß die Gemeinde der 144000, nämlich die Irvingianer, noch vor der letzten Trübsal dem Herrn entgegen in die Luft gerückt werden solle, geleugnet hatte, fand er bei dem Hamburger Hülfsengel Schwartz Glauben für seine Annahme, daß die Zwölfzahl der Apostel bis zur Wiederkunft des Herrn stets voll erhalten werden müsse und daß Rosagatzki ein berufener Apostel des Herrn sei. Schwartz trat mit seiner ganzen Gemeinde bis auf drei Glieder aus der Berliner Gemeinde aus und wurde darauf von dem Apostel Woodhouse mit Geyer in den Bann gethan. Zum Apostel der Niederlande berufen, kam Schwartz im Jahre 1863 in Holland an, wo er in Amsterdam unter großen Schwierigkeiten eine an Zahl und Bedeutung geringe Gemeinde gründete, die aber gleichwol Abzweigungen in Bielefeld, Enkhuyzen und Hoorn gefunden hat. Zwei

mir vorliegende Schriftchen eines ehemaligen Amtsträgers dieser Gemeinde enthüllen das traurige Bild eines in jeder Hinsicht so schmutzigen Treibens, daß man sich mit wirklichem Ekel davon abwendet. Auch einige angebliche Heilungswunder „der Versiegelten“ werden scharf beleuchtet.

Kurze Zeit nach Schwartz erschien auch Max von Pochhammer. Der Landessprache noch unkundig, suchte er zuerst in der damals von mir geleiteten deutschen Gemeinde Rotterdams Eingang, begab sich aber sehr bald, da die gewünschten Erfolge ausblieben, nach dem Haag, wo er für seine Zwecke in dem geistvollen und aufrichtig frommen Dr. Isaak Capadose eine offene Thür fand. Als er noch einige andere Männer von weit geringerer Bedeutung als „gates of entrance“ gewonnen hatte, schritt man sofort zur Constituirung einer selbständigen Gemeinde. J. Capadose gab sein bedeutendes Amt im Colonialministerium willig auf, wurde im Jahre 1865 zum Priester und im Jahre 1868 zum Engelevangelisten geweiht. Um eine sehr rasch erbaute Kirche schließt sich im Haag eine nicht große Gemeinde, von welcher aus die im Lande einzeln, in etwas mehr erheblicher Zahl nur zu Rotterdam wohnenden Glieder der Secte versorgt werden.

Hauptsächlich durch den unermüdlichen Eifer Capadose's ist es der Secte gelungen, neuerdings auch in Dänemark Fuß zu fassen. Nähere Berichte fehlen indes, da die Irvingianer auch hier sehr zurückhaltend sind. Wie aus einem durch die Güte des Verfassers im Auszuge mitgetheilten Privatbriefe eines dort arbeitenden irvingianischen Priesters hervorgeht, verfolgt man dort dieselbe unlautere Taktik, wie in Deutschland und Holland, indem man die angeworbenen Glieder dem Namen und den Rechten — nicht den Pflichten — nach als gute Lutheraner angesehen wissen will, obschon sie mit der Kirche ihres Landes durchaus brechen, ja dieselbe für eine „Synagoge des Antichrists“ anerkennen mußten, ehe sie Irvingianer werden konnten. Wie groß die Anzahl der dänischen Irvingianer zur Zeit sein mag, ist bisher nicht bekannt geworden. In Holland mögen ihrer nach der Schätzung des Verfassers vielleicht 500 sein; Schwartz in Amsterdam spricht von 600 „Versiegelten“, was höchst wahrscheinlich zu hoch gegriffen ist. —

Im zweiten Kapitel seines Werkes schickt der Verfasser seiner

Kritik des Irvingianismus eine vortrefflich geordnete Uebersicht der Lehre voraus, welche dem Testimonium als der einzigen authentischen Quelle hiefür entnommen ist. Da er hier nur weiter ausführt, was Köstlin in dem betreffenden Artikel der Herzog'schen Real-Encyklopädie und Jacobi in seiner Schrift (Die Lehre der Irvingiten ꝛc., 2. Aufl., Berlin 1868) niedergelegt haben, können wir über diesen Abschnitt hinweggehen.

Indem er dann zur eigentlichen Kritik der Lehrmeinungen der Secte übergeht, mißt er sie zunächst an dem Maßstabe der heiligen Schrift und geht dann auf eine Besprechung ihrer angeblichen Wunder und der Glossolalie über.

Bei der Glossolalie muß man zwischen den Reden in fremden Sprachen, d. i. in unverständlichen Worten, und den Reden in verständlichen Lauten unterscheiden. Was das eigentliche Zungenreden anlangt, so bildete sich die erste Zungenrednerin Miß Mary Campbell, die spätere Frau Caird, eingestandenermaßen nur ein, daß sie in der Sprache der Pelew-Inseln geredet habe, versuchte auch die ihr selbst unverständlichen Worte durch ebenso unverständliche willkürliche, aber angeblich inspirirte Schriftzeichen wiederzugeben! Man hat später eine Reihe ähnlicher, angeblich von Gott zur Erhärtung der Wahrheit des Irvingianismus eingegebenen Klänge in der Zeitschrift The Morning Watch eine Zeitlang veröffentlicht; man begreift in der That nicht, wozu? Was soll es z. B. bedeuten, wenn die vorgebliche Stimme des heiligen Geistes die Predigt einmal durch folgendes sinnloses Geplapper unterbrechen läßt:

„Hippo-gerosto hippo booros senoote
Foorime oorin hoopo tanto noostin
Noorastin niparos hipanos bantos boorin
O Pinitos eleiastino halimungitos dantitu
Hampootine farimi aristos ekrampos
Epoongos vangami beresossino tereston
In tinootino alinoosis O fustos sungor O fuston sungor
Eletanteti eretine menati."

Dem unsinnigen Inhalt entsprach meist die wahrhaft anstößige Form, in welcher die Glossolalie auftrat, eine Form, zu welcher das Neue Testament nicht die geringste Parallele bietet. Wir er-

innern an die verbürgten Mittheilungen des erwähnten Köstlin'schen Artikels und des Jacobischen Buches. Wenn Männer und — Frauen ihre angeblichen Offenbarungen in wahrhaft thierischen Tönen mark- und nervenerschütternd hinausbrüllen, so kann das unmöglich im Sinne des Apostels geschehen sein, der alles empfiehlt, was lieblich ist und wohllautet (Phil. 4, 8). Wir nennen solches dämonisch, nicht göttlich.

Die in verständlichem Englisch ertönenden Prophetenstimmen beschränkten sich anfangs meistens auf das Lob Irvings oder bezogen sich auf Stellen aus seinen Predigten z. B.: „Der Herr kommt! der Herr kommt!“ — „Send' uns Apostel. Send' uns Apostel.“ — „Jesus in unserer Natur!“ — „Gepriesen sei die Einheit mit unserm Fleisch!“ — „Er (Irving) ist ein getreuer Pastor, ein geistlicher Mann!“ — Auch waren häufige, oft geradezu kindische Wiederholungen beliebt. So lautete eine Weißagung der Miß Cardale am 10. Juli 1832: „Höret das Wort des Herrn! Höret das Wort des Herrn! Höret das Wort des Herrn! Kehret um, kehret um, kehret um, kehret um zu eurem Vater, eurem Vater! Kehret jetzt um! Thut Buße, thut Buße, thut Buße über eure Missethat und kehrt euch zu dem Herrn! Denn der Herr ist barmherzig und gnädig und geduldig und langsam zum Zorn, Er ist langsam zum Zorn! Sein Grimm, Sein Grimm, Sein Grimm eilt nicht zu entbrennen! Aber ein Tag, ein Tag, ein Tag ist nahe, ein Tag ist nahe, der Tag, der Tag des Zornes, des Zornes, des Zornes des Lammes! Thut jetzt Buße! Thut jetzt Buße, und kehrt euch zu Ihm! Kehrt euch zu Ihm, jetzt kehrt euch zu Ihm! Kehrt euch jetzt zu Ihm, damit Er nicht beschließe in Seinem Zorn, daß ihr nicht eingehet zu Seiner Ruhe.“ (S. 255.) Aus der neuesten Zeit berichtet ein Augenzeuge aus der Gemeinde des Apostels Schwartz in Amsterdam: „Die prophetischen Auslassungen bestanden in einzelnen Bibelstellen, ganz oder zum Theil recitirt, mit oder ohne eigene Zusätze; voraus gieng ein entsetzliches Brüllen des in Zungen Redenden. Diese Auslassungen waren mit einer so gewaltigen Aufregung verbunden, daß der ganze Leib dadurch erschüttert wurde.“ (Vijf jaren in de gemeente der Apost. Zending etc., Amsterdam 1869, S. 15.) In Berlin vernahm man vor einigen

Jahren in der Kapelle in der Stallschreiberstraße von einer Dame die Worte: „Das Kind in der Krippe! O sehet das Kind in der Krippe!“ Diese eigentümliche Offenbarung wurde wohl zwölfmal in singendem Tone wiederholt. In eben dieser Kapelle hörte ein Berliner Hauptlehrer eine Frau in Zungen reden: es waren oft wiederholte englische Worte aus einer bekannten englischen Hymne! — Ein Beamter der königlichen Bibliothek im Haag erzählt folgendes: „Einer meiner Freunde, ein sehr ernster Mann, besuchte die irvingianische Kirche im Haag. Während des Gottesdienstes erhob sich ein Mann inmitten der Gemeinde mit den Worten: ‚Hebt eure Häupter empor und schaut nach Osten!‘ — Pause. — ‚Schaut den Mann aus dem Osten, den Mann aus dem Osten!‘ — Lange Pause. — Endlich setzte sich der Sprecher. Der Berichterstatter hatte seine Bewegungen und Worte genau beachtet. Ohne daß er irgendwie dazu Veranlassung gegeben hätte, trat ein Diakon auf ih nzu und sprach hohen Tones: ‚Man lacht hier nicht, hören Sie!‘“

Mögen auch einzelne Prophetenstimmen gehaltvollerer Art vernommen worden sein oder noch jetzt vernommen werden, so führt doch jede nähere Betrachtung zuletzt zu der auch von Freunden getheilten Ueberzeugung, daß die ganze Sache auf ein meist schwärmerisches Treiben und eine äußerst geistlose und willkürliche Nachahmung des Zungenredens der ersten Kirche hinausläuft und daß demnach das sogenannte „Zungenreden“ vielmehr gegen als für den Irvingianismus ein Zeugnis gibt.

Die nun folgende weitere Kritik der dem Irvingianismus eigentümlichen Lehren mag für das Vaterland des Verf. von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein; uns bietet sie geringeres Interesse, da wir uns hauptsächlich in den mehrerwähnten Schriften der beiden halle'schen Professoren einer ebenso tiefen und gründlichen, als objectiven und klaren Darstellung und Kritik dieser häretischen Meinungen erfreuen, welche den Namen von Dogmen kaum verdienen.

Wir hätten gewünscht, daß der Verf. die großen Mängel der Irvingianer bezüglich der Rechtfertigungslehre klarer und umfassender hervorgehoben hätte, glauben auch nicht, daß dieselben die Irrlehre über die Sündlosigkeit Jesu gänzlich haben fallen lassen. Man hat sie vielmehr ihrer ketzerischen Verfänglichkeit wegen nur zur

Seite gestellt und läßt sich darauf nicht weiter ein. Uns ist zwar kein einziger Wortführer der Secte bekannt, der sich über diesen Punkt vollkommen klar ausgesprochen hätte, wohl aber, daß sie sämtlich trotz ihrer Behauptung, daß Irving sie gar nichts anginge, erklärten, Christus habe unser gegenwärtiges Fleisch und Blut angenommen; bezüglich des Wie und Inwiefern dieser Annahme fahren sie freilich in allerbreitester dogmatischer Unbestimmtheit auseinander. Aber was sie alle festhalten, beweist genug, um sie nach der Schrift (vgl. die Briefe des Johannes, Matth. 24, 5. 23. 24 u. s. w.) für wirkliche Häretiker zu erklären, und fordert uns demgemäß auf; uns ihnen gegenüber nach der apostolischen Vorschrift (2 Joh. 6, 10. Tit. 3, 10. Gal. 1, 8) zu verhalten. Wenn man, wie der Rec., aus dem Munde eines ihrer hervorragendsten und geistig bedeutendsten Führer die Worte gehört hat: „Ich hoffe, noch heiliger zu werden, als der Herr Jesus auf Erden war“, — so wundert man sich nicht mehr, daß die heimlich gehegte, öffentlich zwar nicht verleugnete, aber doch möglichst verschwiegene und beschönigte Irrlehre bezüglich der Annahme unseres sündlichen Fleisches von Seiten Jesu eine durchaus pharisäisch gerichtete äußere Heiligung zur seelenverderblichen Folge hat (Kol. 2. 18—23), und läßt sich dadurch nicht berücken.

Der Verf. ist auf derartige Betrachtungen ebenso wenig eingegangen, als auf eine nähere Auseinandersetzung der mehr als pharisäischen Art und Weise, wie sie Proselyten zu machen suchen, indem er dies höchst wahrscheinlich als außerhalb der Grenzen einer Dissertationsschrift liegend angesehen hat. Prof. Jacobi hat dies versteckte, wahrheitsschändende Treiben in seiner bekannten Schrift mit scharfen Zügen gebrandmarkt; sehr belehrend ist in dieser Hinsicht auch W. G. Böttgers Briefwechsel mit den Irvingianern (Leipzig 1863).

Das kurze (dritte) Schlußkapitel des Köhler'schen Werkes sucht zunächst das Auftreten der Secte zu erklären und zu würdigen. Die apokalyptische Stimmung der Zeit, welche über das formale Schriftprincip des Protestantismus hinaus nach neuen Offenbarungen verlangte, sowie das Autoritätsbedürfnis, welches in den kirchlichen und religiösen Zerklüftungen jener Tage keine genügende Befrie-

digung fand, wird dem Verf. zum „δός μοι ποῦ στῶ“ der Verzweiflung, dem der Irvingianismus die rettende Hand entgegenstreckte. Während denjenigen, welchen die protestantische Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche keine Genüge thut, die massive Aemterlehre des Irvingianismus passende Anknüpfungspunkte bietet, fühlen sich andere durch den Ernst, den er anscheinend mit der Heiligung macht, und die Betonung der nahen Zukunft des Herrn mächtig angezogen. Für einige wenige Reformirte wird nach dem Verf. auch aus dem Fehlen des Kreuzes, des Altars u. s. w. in ihren Kirchen ein Sehnen nach etwas Neuem, etwas Symbolischem geboren. Auch die verheißene Entrückung noch vor der großen Trübsal der Letztzeit wirkt auf das von Natur leidensscheue Herz vieler Menschen. Die Erscheinung des Irvingianismus fordert daher lebendigeren Glauben und größeren Ernst der Heiligung von uns, sowie eine immer eingehendere Vertiefung in die Schachte des prophetischen Wortes. Sie zwingt uns, die Lehre von den letzten Dingen durch erneuerte exegetische und dogmatische Untersuchungen immer sicherer zu begründen, vor allem aber dieselbe auch für die Gemeinde praktisch auszunützen. Weiterhin weiß der Verfasser das Streben nach Einheit und Katholicität zu schätzen, für welche Güter der Irvingianismus doch eintreten will, obschon, wie mit Recht bemerkt wird, „sein Auftreten selbst eine neue Verleugnung dieser hohen und herrlichen Wahrheit ist (S. 399) und er eine bloße einheitliche Form in's Leben ruft, die selbst wieder zur Ursache weiterer Spaltung wird“ (S. 400). Auch verkennt er keineswegs die Mahnung, welche die Forderung des Zehnten für die evangelische Kirche ausspricht, die so viele schreiende Bedürfnisse unbefriedigt lassen muß, weil es an den nöthigen Mitteln fehlt. Wenn der Verf. weiter fordert, daß man die Secte mit jener Sanftmuth, die allein aus der heiligen Liebe geboren wird, bekämpfen solle, und auf die Waffen wider dieselbe hinweist, nämlich auf das zweischneidige Schwert des göttlichen Wortes, eine gesunde Hermeneutik der Resultate der Geschichte der christlichen Kirche, sowie eine Apologetik, welche von den unmittelbaren Grundlagen der göttlichen Wahrheit ausgeht und bei denselben bleibt, — so stimmen wir ihm mit Freuden zu, hätten aber gewünscht, daß

er auch hier mehr und eingehender die Nothwendigkeit betont hätte, der ungesunden Hamartologie und der unwahren Heiligungstheorie der Irvingianer gegenüber die evangelischen Fundamentalwahrheiten mehr hervorzuheben. Auch dürfte es durchaus nicht geschadet haben, wenn er, der geschichtlichen Entwickelung der Secte in seinem eigenen Vaterlande eingedenk, vor dem gefährlichen Misbrauche gewarnt hätte, den viele rechtgläubige Christen mit der apostolischen Mahnung 1 Theſſ. 5, 21 (vergl. V. 22) getrieben haben und noch treiben. „Nicht ohne Sorge betrachten wir daher diese Erscheinung, die mit so schönen Verheißungen lockt, deren Erfüllung nicht in ihrer Macht steht. Unter all' den vielen Aeußerlichkeiten und Formen muß die Innigkeit des Glaubenslebens leiden; man ist so geschäftig mit vielem Dienen, daß man Gefahr läuft, das Eine, was allein noththut, aus den Augen zu verlieren. Möchten viele, die für ihr Sehnen nach Wahrheit, Versicherung der Gnade und Heiligung in dieser Secte Befriedigung suchen, es erfahren, daß nicht sie, sondern Christus, Christus allein diese Wünsche zu erfüllen vermag .... Auch die Glieder dieser Secte, Geistliche wie Laien, bleiben Ihm, dem Herrn der Gemeinde, befohlen, der als der gute Hirte seine Schafe nicht vergißt, auch dann nicht, wenn sie abirren. Indes sind wir von einem überzeugt: Nachdem er genützt hat, wozu der Herr will, wird auch der Irvingianismus den Weg so vieler anderer Secten gehen, die vor ihm gewesen sind, er wird verschwinden. Denn mit festem Vertrauen harren wir der Erfüllung des Wortes: Es wird Eine Heerde und Ein Hirte werden." (S. 412.)

Mit diesen Schlußworten des Verf. schließen auch wir. Es würde uns sehr freuen, wenn das tüchtige Köhler'sche Werk auch unter uns Leser finden sollte. In das Holländische kann man sich ziemlich leicht hineinlesen, und die englische Sprache, in der die vielen Quellen-Anführungen größtentheils geschrieben sind, ist heutzutage wie überhaupt vielen Gliedern der gebildeten Stände, so auch vielen Theologen nicht mehr ganz fremd.

Zum Schlusse erlauben wir uns noch die Mittheilung, daß die Ausstattung des Buches als eine vortreffliche bezeichnet werden muß.

Berlin im August 1876. W. Schwarz.

Miscellen.

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1876.

(Herbstversammlung).

Directoren fällten in ihrer Versammlung am 18. September und folgenden Tagen ihr Urtheil über drei deutsche Abhandlungen, welche vor dem 15. December 1875 eingegangen waren zur Lösung folgender im J. 1874 ausgeschriebenen Preisaufgabe:

> Auf welchen Grundlagen und mit welchem Erfolge ist die Vereinigung christlicher Kirchen bis jetzt versucht worden? Und was hat man hinfort von Versuchen, welche eine Union bezwecken, zu erwarten?

Die erste Abhandlung, gezeichnet mit den Worten: *Σπουδάζετε τηρεῖν τὴν ἑνότητα κτλ.* (Ephes. 4, 4), zeugte zwar von besonderem Fleiß und großer Belesenheit, war aber sonst, nach dem einstimmigen Urtheil der Directoren, eine ganz unbrauchbare Arbeit. Directoren glaubten in dem Verfasser jemanden zu erkennen, welcher schon zu wiederholtenmalen als Preisbewerber aufgetreten war. Irrten sie sich darin nicht, dann hatte er aus dem ungünstigen Urtheil, welches jedesmal über seine Arbeit gefällt wurde, offenbar nichts gelernt, so daß der ernstliche Zweifel sich erhob,

ob ihm sein Unternehmen je gelingen könne. Auch diesmal war schon die Form seiner Abhandlung ungefällig und abschreckend. Der Text und die Anmerkungen und Notizen waren nicht gehörig unterschieden und abgesondert, sondern untereinandergemengt, und die unzähligen Einzelheiten auf die einförmigste Art behandelt. Anstatt die Union der christlichen Kirchen, wie sie bisher versucht worden ist, nachzuweisen und zwar pragmatisch, hatte er sich vorgesetzt, alle, auch die ziemlich unbedeutenden dogmatischen und kirchlichen Uneinigkeiten mit den sehr ungleichartigen Versuchen zur Schlichtung darzustellen, wodurch, was Hauptsache hätte sein müssen, unter vielem, was außerhalb der Frage lag, wie vergraben wurde. Abgesehen von der Verbindung, in welcher diese Ketzergeschichte mit der Frage stand, war sie, an sich beurtheilt, äußerst unvollkommen, einerseits aus Mangel an Pragmatik, anderseits wegen der sonderbaren und verwirrten Anordnung der in ihr aufgenommenen Einzelheiten. Die Antwort auf das zweite Glied der Preisaufgabe war gleichfalls unbefriedigend. Einzelne richtige Bemerkungen konnten den völligen Mangel an principieller Auffassung durchaus nicht ersetzen.

Die zweite Abhandlung (Motto: *Καὶ γενήσεται μία ποίμνη, εἷς ποιμὴν* (Joh. 10, 16) übertraf zweifelsohne die vorhergehende, litt aber dennoch an großen Mängeln. Der Stil war abwechselnd trocken und schwülstig. Der erste, historische Theil enthielt nicht nur, was in demselben, der gestellten Frage gemäß, vorkommen mußte, sondern überdies, was als bekannt hätte vorausgesetzt werden sollen, die Geschichte der Entstehung der Spaltungen in der christlichen Kirche, welche oft so umständlich erzählt wurde, daß es den Schein hatte, als ob der Verfasser den eigentlichen Gegenstand der Frage ganz aus den Augen verloren hätte. Demzufolge war „der Vereinigung christlicher Kirchen“ ungefähr nur ein Drittel dieses Theils der Abhandlung gewidmet. Sie war denn auch nicht so genau und vollständig behandelt als in Bezug auf die Preisaufgabe gefordert werden mußte. Der zweite Theil der Abhandlung stützte sich nicht auf den ersten, d. h. er war nicht der Zusammenfassung und Anwendung der Lehren der Geschichte gewidmet, sondern stand fast ganz vereinzelt und abgesondert da. Es wurde die Frage, was

in der Zukunft von Unionsversuchen zu erwarten sei, beantwortet mit Bezugnahme auf den ziemlich weitläufig beschriebenen Charakter der verschiedenen Kirchen. An interessanten Bemerkungen fehlte es in dieser Beschreibung nicht. Aber die ganze Beweisführung berührte dasjenige nicht, was die Gesellschaft bezweckte, und mußte überdies zum Theil für überflüßig gehalten werden, da es ja kaum des Beweises bedarf, daß die Kirchen, so lange sie ihre Lehre, ihre Verfassung und ihren Cultus unverändert festhalten, sich mit einander nicht in Wahrheit vereinigen können. Bei aller Werthschätzung des Guten, das sich in beiden Theilen der Abhandlung vorfand, konnten Directoren daher nur ein ungünstiges Endurtheil fällen.

Ein anderes Ergebnis hatte die Beurtheilung der dritten Abhandlung, gezeichnet mit dem den Schriften **Bucers** entlehnten Sinnspruch: **Die Glieder Christi müssen ihre gegenseitige Verwandtschaft erkennen.** Directoren sahen in derselben die Arbeit eines talentvollen Mannes, welcher den Zweck der Preisaufgabe richtig verstanden und sie vollständig beantwortet hatte. Gegen diese und jene Einzelheiten im ersten, dem historischen Theil hatten sie ihre Bedenken. Die Wünsche und Erwartungen in Betreff der Zukunft, im zweiten Theil geäußert, erregten Bedenklichkeiten und Zweifel, welche vom Verfasser selbst nicht gehoben wurden. Sein Ideal, die Bildung von „Nationalkirchen“ schien der Mehrzahl der Beurtheiler einestheils den Aussagen der Geschichte zu widersprechen, anderntheils die Entwicklung des religiösen Lebens und die Union der Kirchen selbst in Gefahr zu bringen. Sie glaubten aber voraussetzen zu dürfen, daß der geschickte Verfasser den erstgenannten Bemerkungen leicht Abhülfe werde leisten können, und auch im zweiten Theil sich werde bereit finden lassen, unbeschadet der Eigentümlichkeit seiner Ueberzeugung, die Abänderungen zu machen, welche schlechterdings nöthig schienen, um seine Ansicht näher zu erläutern und Misverständnissen zuvorzukommen. Im Vertrauen auf seine Bereitwilligkeit, diese Aenderungen vorzunehmen, trugen sie kein Bedenken, ihm den ausgesetzten Preis zuzuerkennen und seine Abhandlung in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen.

Das Namenbillet wurde nun eröffnet und enthielt den Namen des Herrn

Gottlieb Joß,

Pfarrer in Saanen, Canton Bern, Schweiz.

In der Frühjahrsversammlung war schon der Beschluß gefaßt, die folgende Preisaufgabe auf's neue auszuschreiben:

I. Die Gesellschaft verlangt:

„Eine Abhandlung über die alt-katholische Bewegung dieser Tage, worin ihr Ursprung und Fortgang dargestellt, ihr Charakter nachgewiesen, ihr Verhältnis zu verwandten Erscheinungen in der Geschichte der christlichen Kirche in's Licht gestellt und die Aussichten in ihre Zukunft erwogen werden."

Directoren beabsichtigen mit dieser Fassung der Frage nicht den Preisbewerbern in der Eintheilung ihrer Arbeit Fesseln anzulegen, sondern vielmehr sie auf die Hauptpunkte hinzuweisen, welche man von ihnen behandelt zu sehen wünscht.

Jetzt wurden dieser Preisfrage die zwei folgenden hinzugefügt, wovon die erste schon im Jahre 1874 gestellt wurde, aber unbeantwortet geblieben ist, und die zweite zum erstenmale ausgeschrieben wird.

II. Mit Rücksicht auf die verschiedenen Einflüsse, welchen das heranwachsende Geschlecht in unseren Tagen ausgesetzt ist, verlangt die Gesellschaft:

„Ein wissenschaftlich bearbeitetes und praktisch erläutertes Handbuch zur christlichen Pädagogie."

III. „Welchen Einfluß hat der Islamismus gehabt und hat er jetzt noch auf das häusliche, sociale und politische Leben seiner Bekenner? Und was geht hieraus hervor in Hinsicht auf die Pflicht der Christenvölker gegen diese Religion und ihre Anhänger?"

Vor dem 15. December 1877 sieht man den Antworten auf diese Fragen entgegen. Was später eingeht, wird der Beurtheilung nicht unterzogen und beiseite gelegt.

Vor dem 15. December 1876 sehen Directoren den Abhandlungen zur Lösung der im Jahre 1875 ausgeschriebenen Preisaufgaben entgegen. Diese Preisaufgaben sind in den Programmen für jenes Jahr veröffentlicht worden und betreffen die neueren Theorien über die Abstammung des Menschen, die kirchliche Lehre vom Stande der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall und das Verhältnis des religiösen Glaubens der Völker zur Behandlung ihrer Todten.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von 400 Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in baarem Gelde empfangen, es sei denn, daß sie vorziehen, die goldne Medaille der Gesellschaft von 250 Gulden an Werth nebst 150 Gulden in baarem Geld, oder die silberne Medaille nebst 385 Gulden in baarem Gelde zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Theil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urtheil der Directoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurtheilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirector und Secretär der Gesellschaft **A. Kuenen**, Dr. theol. Professor zu Leiden.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhand-

lung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Directoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche von der Gesellschaft nicht herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, daß sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers cedire.

2.

Programm

der

Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1877.

Die Directoren der Teyler'schen Stiftung und die Mitglieder der Teyler'schen theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 10. November 1876 ihr Urtheil abgegeben über die vier Abhandlungen, welche zur Beantwortung der im Jahre 1874 gestellten Preisfragen eingesandt wurden.

Zwei dieser Schriften behandelten den Gegenstand:

„Geschichte und Beurtheilung der Maxime: die freie Kirche in dem freien Staat."

Die eine, mit dem Motto 1 Kor. 9, 4, ein unbedeutender Aufsatz von wenigen Seiten in holländischer Sprache, enthielt nur einen sehr oberflächlichen Entwurf, eine einzige kleine Unterabtheilung der Frage betreffend. Zur Krönung konnte sie gar nicht in Betracht kommen.

Die zweite, französisch verfaßt, mit dem Spruch: Luk. 20, 25,

war eine gut geschriebene populäre Betrachtung über die Lehre Cavours und deren Anwendung in römisch-katholischen Ländern. Indes hätte der talentvolle Verfasser, um auf den in Aussicht gestellten Preis Anspruch machen zu können, den Gegenstand in weiterem Umfang auffassen und sowol das Verhältnis zwischen Kirche und Staat im allgemeinen, wie auch den Zustand der Länder mit gemischter Bevölkerung in den Kreis seiner Untersuchungen aufnehmen sollen.

Die zwei anderen Abhandlungen waren eine Antwort auf die Frage:

„Was lehrt die Völkerkunde auf ihrem gegenwärtigen Standpunkt über die Anlage des Menschen zur Religion?“

Die erste war in holländischer Sprache verfaßt und mit dem Motto: 1 Joh. 4, 1 gezeichnet. Die Form dieser Arbeit war höchst mangelhaft; der Ton manchmal dem Ernst des Gegenstandes nicht entsprechend. Zwischen den einzelnen Theilen fehlte der logische Zusammenhang; besonders wurde die Schlußfolgerung durch die vorhergehenden Betrachtungen weder vorbereitet noch berechtigt. Im ganzen aber bot der Inhalt den schlagendsten Beweis, daß der Verfasser zu der Aufgabe nicht befähigt war, und daß wissenschaftliche Methode und die nöthigen Vorkenntnisse ihm fehlten. An Krönung konnte also keinen Augenblick gedacht werden.

Die zweite Abhandlung war von einem deutschen Verfasser, unter dem Spruch Rothes: „Es ist eine unausdenkliche u. s. w.“ Diese ausgedehnte Arbeit wurde hier und da für zu weitläufig gehalten. Auf die Form hätte durchgehends mehr Sorgfalt verwendet sein können. Mit seinem Begriff der „Völkerkunde“ und der Bestimmung ihrer Grenzen war man nicht vollkommen einverstanden. Einige dieser Bedenken schienen indes noch vor dem Druck beseitigt werden zu können. Außerdem hatte der gelehrte Verfasser den Gegenstand so tief und vielseitig erfaßt, die gestellte Frage so vollständig beantwortet und eine in mancher Hinsicht so bedeutende und vorzügliche Arbeit geliefert, daß ihm der Preis nicht vorenthalten werden konnte. Man entschied sich also ihn zu krönen und seine Abhandlung in die Werke der Stiftung aufzunehmen. Der eröffnete Namenszettel nannte als den Verfasser Herrn Julius

Happel, Prediger der reformirten Gemeinde zu Buetzow in Mecklenburg-Schwerin.

Als neue Preisfrage wurde die folgende festgesetzt:

„Mit Rücksicht auf die neuesten historischen und archäologischen Untersuchungen verlangt die Gesellschaft: Eine Geschichte der christlichen Gemeinde in Rom von ihrem Entstehen bis etwa zur Mitte des dritten Jahrhunderts.“

Zugleich wiederholt die Gesellschaft die schon für das Jahr 1875 gestellte, aber ohne Beantwortung gebliebene Preisfrage, nämlich:

„Eine Geschichte der christlichen Sittenlehre während des Zeitraumes des Neuen Testaments.“

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 Gulden an innerem Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Arbeiten mit einer andern Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da unvollständige zur Preisbewerbung nicht zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist auf 1. Januar 1878 anberaumt. Alle eingeschickten Arbeiten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodaß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Arbeiten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Arbeiten bekommen als auf ihre Kosten. Die Abhandlungen müssen nebst einem versiegelten Namenszettel mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Inhalt der Zeitschrift für Kirchengeschichte.

Jahrgang 1876. 3. Heft.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

1877.
Einundfunfzigster Jahrgang.
Zweiter Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1877.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur

herausgegeben
von

D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1877, drittes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1877.

Abhandlungen.

1.

Ezechiel.

Ein Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift

von

Dr. Klostermann in Kiel.

Wie viel hat doch der arme Ezechiel zu leiden gehabt, sowol bei Lebzeiten, als auch nach seinem Tode, sowol von Juden als auch von Christen! Gleich anfangs in seiner prophetischen Wirksamkeit unter Dornen und auf Scorpionen gebettet (Kap. 2, 6), gebissen und geschmäht von den bösen Zungen seiner Leidensgenossen, deren Hoffnungen er mit seiner Verkündigung schonungslos eine nach der anderen zerstören mußte, und nachher, als er ihnen bessere wiedergeben sollte, mit seinem Zeugnisse als eine lustige Posse verspottet, zu der man der Erheiterung wegen zu gehen sich verabredete (Kap. 33, 30 ff.), ist er auch dem späteren Judentume so fremd erschienen, daß er einer alten Nachricht zu Folge erst nach langen Kämpfen und Verhandlungen für sein Buch Aufnahme in den Kanon fand (s. Mischna ed. Surenh. II, p. 5 und die Bemerkungen von Maimon und Bartenora). Dafür hat freilich in neuester Zeit seine Person desto schlimmeres leiden müssen, indem der jüdische Gelehrte Zunz bereits zum zweitenmale und diesesmal unter den erleuchteten Augen des Vorstandes der deutschen Morgenländischen Gesellschaft (s. deren Zeitschrift 27, S. 676 ff.) und unter dem Anspruche auf Anerkennung, „nicht bloß

der gelehrten Geschichtsforscher", also wol der Juden überhaupt (s. S. 687), nicht bloß unschuldige Dinge constatirt hat, wie daß Ez. 36 ein Gegenstück zu Kap. 6 sei, oder daß Ezechiels Schilderungen oft denen der nachexilischen Propheten ähnlich seien, was für keinen Bibelleser neu sein kann, sondern auch den überraschenden Satz decretirt, daß es überhaupt keinen prophetischen Mann des Namens Ezechiel gegeben habe, und daß sein Buch unter fingirtem Namen zwischen 440 und 400 vor Christo von einem unbekannten Manne, „die Historiker und Philosophen mögen erforschen", aus was für Ursachen, rein erdichtet worden sei (s. S. 688f. Thes. 13. 20. 14. 21. 33). Ganz so schlimm ist es dem Propheten bei den Christen nicht ergangen; aber die tadelnden Aeußerungen über Wirksamkeit und Schriftstellerei des Ezechiel, welche ab und an bei seiner Charakterisirung laut wurden, haben auch bei den christlichen Theologen sich neuerdings zu einem Urtheil gesteigert und zugespitzt, welches zwar nicht wie jenes jüdische die historische Person in ihrer Existenz, wol aber in auffälligem Parallelismus damit die moralische Berechtigung derselben, unter den Trägern der fortschreitenden Offenbarung gezählt und geachtet zu werden, vernichtet. Die wunderbare Pracht und Erhabenheit der Visionen, die bunte Fülle von Symbolen, Räthseln und Gleichnissen, welche die Schrift Ezechiels darbietet, schon im Altertume angestaunt, galten unsern Vätern als ebenso viele Beweise von der Wirksamkeit des heiligen Geistes im Propheten (s. Carpzov, Introductio in libros propheticos 1721, p. 214); von der umgekehrten Voraussetzung aus, daß Ezechiels Gesichte und Darstellungen nur dichterische Erfindungen seien, hat Eichhorn bei ihm zwar eine das Herz erwärmende Kraft vermißt, auch gefunden, daß er sich mit zu weiter Ausspinnung seiner Entwürfe und Ueberladung seiner Bilder selbst Eintrag thue, gleichwol aber den Reichtum seiner Phantasie und das „Genie" und die Kunst seiner Compositionen bewundert (s. Einleitung, 4. Bd. 1824, § 550. 551) und daselbst S. 262 gesagt, daß diese Fehler seinem Geiste und seiner Originalität keinen Eintrag thuen; man dürfe ihn nicht im allgemeinen mit den übrigen alten Propheten vergleichen: jene sind groß, Ezechiel auch, jeder in der ihm eigenen Dichtungsart. Auch bei Ewald hindert die Wahr-

nehmung, daß des Propheten Reden mehr literarische Selbstgespräche seien und bei ihm die Buchgelehrsamkeit sich geltend mache, die pietätvolle Anerkennung des Mannes nicht, ebenso wenig wie bei Schrader (s. Schenkels Bibellexikon und Ezechiel) der von von ihm hervorgehobene Mangel, daß er nicht frisch und fröhlich in's Leben hinausgegriffen habe. Und eine besondere Werthschätzung unseres Propheten kann man darin erkennen, wenn Graf und sein Nachfolger Kayser ihm gewissermaßen zum Ersatze für diesen Mangel das Verdienst zulegen, die eigentümliche Gesetzessammlung verfaßt zu haben, welche am deutlichsten an Lev. 18—26 wiederzuerkennen ist. Schlimmer lauten schon die Ausstellungen bei Hitzig: Prophet ist Ezechiel im reiferen Alter erst geworden, nachdem er sich durch Studium und Lectüre mit mancherlei Wissen bereichert, mit theokratischen Ideen vertraut gemacht und dann den Ursprung derselben von außen vergessen hatte (s. der Prophet Ezechiel 1847, S. VIII); auf fremden Boden verpflanzt, ist er der Anfänger der „Apokalyptik" geworden, welcher, als sei das eine verbrecherische Verwegenheit, nachgesagt wird, daß sie „vor dem Auge eine Hülle wegziehend Bilder wahrnimmt", während die echte Prophetie, als sei das keine gleichartige Vermessenheit, vor dem Ohre eine Hülle wegzieht, um Worte zu schauen (s. S. XV); durch Mangel „an echter Begeisterung" war in ihm „ein leerer Raum", in welchen nach dem Gesetze des horror vacui solche chaldäische Dinge wie der Räderthron einziehen konnten, wogegen man freilich einwenden kann, daß, wenn auch der Geist als Räumlichkeit vorgestellt werden dürfte, dann die Begeisterung nicht neben den Vorstellungen als diesen Raum erfüllendes Object gedacht werden könne, und wenn dieses, daß dann der Geist Ezechiels wol einen sehr großen Umfang gehabt haben müsse, wenn neben den vielen Reminiscenzen und durch Studium angeeigneten Ideen und neben den „die Brust schon schwellenden kühnen Hoffnungen" und Erwartungen, die sich auf alles richteten und „jedes Maß und alle Schranken überflogen" (S. XIV), also dieser wahrscheinlich unechten Begeisterung, im Geiste Ezechiels noch viel Raum gewesen sein soll, der eigentlich der echten Begeisterung gehört hätte, aber, weil sie nicht kam, von chaldäischen Kunstwerken oder Vorstellungen eingenommen

worden wäre. Aber wenn nun auch Hitzig außerdem alle von anderen vorgetragenen Ausstellungen an der Darstellung Ezechiels gesteigert wiederholt, sie eine eifrige Prosa nennt, die sich in niedriger Region hält, bisweilen zu barem Ungeschmack, zur natürlichsten Natur herabsinkt, in stehenden Formeln Manier und Steifigkeit verräth, so ist Ezechiels Eifer ihm doch immer noch ein wenn auch degenerirter Schoß des Geistes, der vordem die prophetische Rede schuf (S. XV); dem Triebe auf das Ueberirdische fehlt nur die Kraft Jesaja's, und es scheint, als ob schließlich nur das Alter, die Lebensschicksale und der durch seine äußere Lage bedingte Bildungsgang Ezechiels, welche die Prophetie in seinem Geiste zu einem durch das Studium gezeitigten Nachtriebe machten, nicht aber seine ursprüngliche Geistesanlage daran schuld seien, daß er nicht ein Prophet geworden ist, wie Jesaja und seinesgleichen (S. IX). Eine gewisse Anerkennung der Anlagen und des guten Willens verräth dieses immer, und Hitzigs Gerechtigkeit bezeugt denn auch freiwillig, daß es dem Ezechiel einmal gelingen konnte, in der Vision wirklich erhaben und in der Elegie wirklich rührend zu werden (S. XV). Und vollends welche Mühe läßt er es sich S. XIV kosten, die moralische Integrität Ezechiels und seine hohe Auffassung von der Würde und Verantwortlichkeit des Propheten ungeschmälert zusammenzudenken mit der gleichfalls nicht wegzuleugnenden Unwahrhaftigkeit in der Datirung seiner Vorhersagungen aus der vor ihrer buchstäblichen Erfüllung gelegenen Zeit! Der Glaube der Frömmigkeit in dem Propheten, daß sein Gott ihm alles vorhergesagt haben müsse, rückt die Zeitdaten seiner Kunde von den Ereignissen ihm unbemerkt über den Eintritt der letzteren hinauf. Ja auch das wird noch herbeigeholt, um ihn zu entlasten, daß er erst nur sich selbst solches vorgespiegelt habe, und erst nachdem er nach einiger Zeit sich selbst hierin Glauben geschenkt, habe er es dann bona fide auch anderen einreden können. Ich weiß nicht, ob es einen deutlicheren Beweis für die Befangenheit Hitzigs in der überlieferten Pietät gegen den Propheten geben kann, als den, daß ein so ehrlicher und seiner Ehrlichkeit so bewußter Mann sich getrieben fühlte, eine solche Verteidigung Ezechiels zu entwerfen, wie sie a. a. O. S. XIV zu lesen ist, ein Musterstück für die Manier, selbstwillig aufgestellte

Probleme durch bloße Geschwindigkeit des Raisonnements zu allseitiger Befriedigung zu lösen.

Von dieser unwillkürlichen Pietät findet sich nun aber gar keine Spur mehr in der Beurtheilung, welche zu allerletzt unter uns Duhm in seinem Buche „Die Theologie der Propheten" (1875) dem Propheten Ezechiel hat angedeihen lassen und welche neben der Charakterisirung Jeremias' Wellhausen für die gelungenste Partie in diesem sonst als „Wagnis" bezeichneten Buche erklärt. Zunächst freilich finden wir hier nur alle Ausstellungen Hitzigs wieder: Ezechiel ist reiner Verstandesmensch (S. 254), forcirt und erkünstelt (S. 252), gleich zu Anfang in der gesetzten Haltung des Alters aufgetreten (s. ebendaselbst), er ist der Vater der Apokalyptik und des Schriftgelehrtentums (S. 259. 210); und als ob er selbst daran schuld sei, daß ihm die Gottheit sich in einer Weise offenbarte, welche den absoluten Abstand von Gott und Geschöpf hervorkehrte, wird ihm um dieser Offenbarungen willen jede Spur von Geist und Kraft, Glauben und sittlicher Freudigkeit abgesprochen (S. 209), das Gefühl der Gottdurchdrungenheit, der sittlichen Einheit mit Jahve (S. 210), und wie bei Hitzig ersetzt der umständlich beschriebene Apparat der Inspiration einen innern Mangel. Aber weit über jenen geht Duhm hinaus, wenn er geradezu den Ezechiel anklagt, daß er durch ausführliche Beschreibung der Inspiration über eben den Mangel an wahrhafter Inspiration hinwegzuhelfen und durch die pomphafte Form eben den Mangel an Gottdurchdrungenheit zu ersetzen bestrebt gewesen sei (S. 210). Denn dieses deutet bei jedem gewöhnlichen Menschen mindestens auf Selbstbelügung, bei einem Propheten, der nicht aus dem eigenen Herzen (Kap. 13, 2), sondern was Gott auf seine Lippen legt (Kap. 2, 27) zu reden behauptet, auf bewußte Belügung anderer. Auch die Zusammenstellung der Inspiration Ezechiels mit der älteren gewaltsamen Prophetie entschuldigt ihn nicht, da seine Gottesvorstellung nicht wie dort ein Erzeugnis des ungebrochenen und ungeklärten Naturgefühles, sondern der Consequenz des abstracten Denkens sein soll (S. 210), was ja bei einem „reinen Verstandesmenschen" sich von selbst versteht. Und während Hitzig die Prophetie einen Nachtrieb im Geiste des Ezechiel nannte, der zuvor also andere Gewächse

hervorgetrieben und in ihnen seine beste Kraft erschöpft hatte, wird hier mit demselben Bilde Ezechiels eigene Prophetie als ein Symptom dafür angesehen, daß die Prophetie überhaupt verfallen, ja durch einen unechten Sprößling des prophetischen Triebes verdrängt und ertödtet ist (S. 208); wir befinden uns bei ihm schon in der Luft des Judaismus und des Talmud, er hat die Ideale der Propheten in Gesetze und Dogmen umgesetzt und so die freie und sittliche Religion vernichtet, das ist sein eigentliches Verdienst (S. 263); denn die Gerechtigkeit setzt er zum größeren Theile in den Gehorsam gegen die Satzungen der Religion und der religiösen Sitte, und durch unzählige einzelne Gebote erstickt er die sittliche Freiheit und Freudigkeit, wie er das sittliche Moment durch Regeln über allerlei Minutien ersetzt (S. 261. 260). Das alles klingt so, als ob Ezechiel lauter gebildete und gesittete unbewußte Christen des 19. Jahrhunderts vor sich gehabt habe, welche er durch die neuprotestantische Unterscheidung von Religion und Dogma am Christentum in Zusammenhang mit der Kirche hätte erhalten sollen, und es wird nicht einmal beachtet, daß mit demselben Raisonnement ein anderer Jesu den Vorwurf machen könnte, daß er durch Anordnung von Taufe und Abendmahl den Heilsbegriff materialisirt habe (s. S. 263), und dem Paulus, daß er seinen eignen Begriff von der freien Religion, den er in der Lehre von der rechtfertigenden Kraft des Glaubens in so helles Licht gestellt hatte, bei den Korinthern durch die zahllosen Regeln und Vorschriften über Proceßführen, Freien und Nichtfreien, Genuß von Opferfleisch, über Collectenwesen, Liebesmähler, Gottesdienste, Verschleiert- und Nichtverschleiertgehen u. dgl. um so mehr gefährdet habe, als er dieselben mit nachdrücklichem Eifer und mit Zugrundelegung gewisser aparter Theorien über übersinnliche Verhältnisse, z. B. wie die Engel gerichtet werden, wie sie sich zu dem Haarputz der Frauen verhalten, ob der Bauch von der Auferstehung ausgeschlossen sei und ob das Abendmahl krank machen und tödten könne, dictirte. Bei solchem Außerachtlassen aller concreten Umstände und aller individuellen Motive in der Beurtheilung der Zeugenthätigkeit der Apostel oder Propheten kann es nicht wundernehmen, wenn wir S. 210 den Satz hören: mit Ezechiel habe sich „die Pro-

phetie Gott selbst gegenüber objectivirt, sie sei nicht das Reden Gottes selbst, sondern eine objective Materie (als ob es auch subjective gebe?) in der Welt, die allerdings von Gott herrühre, aber ihre Selbständigkeit z. B. in künstlichen Berechnungen, der Zahlensymbolik, überhaupt also in der Möglichkeit (?!) zeigt, der Zukunft und den Geheimnissen durch Kunst und Gelehrsamkeit auf die Spur zu kommen". Wenn ich von den handgreiflichen Unklarheiten und Incorrectheiten, an denen die Vorstellungsverbindung in diesem Satze leidet, auch gutmüthig absehe, so ist mir doch in keiner Weise möglich geworden, auch nur dahinter zu kommen, was mit dem Begriffe der objectiven Materie und ihrem Gegensatze zu dem Reden Gottes selbst gemeint sei. Ich ahne nur, daß es etwas besonders schlimmes bedeuten soll, etwa eine Anbahnung der talmudischen Vorstellung von dem Gesetze und der Mischna, als absolut unabhängigen, selbständigen Werthen, welche Gott ebenso sehr wie die Menschen bestimmen. Desto deutlicher tritt mir aus dieser Zeichnung Ezechiels als des Durchgangspunktes von der echten Prophetie zu der pseudonymen Gesetzmacherei des Esra, aus dieser Behandlung unseres Buches als eines Entwicklungsstadiums oder eines Symptomes von dem zeitweiligen Zustande des erkrankten Körpers der Prophetie, und aus der Art, wie Duhm (S. 211) von hier aus schon das Prognostikon des weiteren Krankheitsverlaufes bis zum völligen collapsus entwirft („später wird nur noch der Engel Jahve's das Wort führen, und endlich wird man Wort und Autorität Männern der grauen Vorzeit — Mose das Gesetz, die Zukunftseröffnungen einem Daniel — übergeben u. s. w.), eine Geschichtsbetrachtung entgegen, welche man cum grano salis die spinozistische nennen könnte, und auf welche selbst jener von Duhm dem Ezechiel gemachte Vorwurf, sofern er mir verständlich ist, viel besser zutreffen würde. Denn hier wird die Prophetie als eine objective Materie, oder als eine Substanz aufgefaßt, welche, von den ältesten bis zu den jüngsten Zeiten in ihrem Grunde dieselbe bleibend, nach einander ihre entgegengesetzten Attribute der Krankheit und der Gesundheit, des Lebens und der Erstorbenheit in regelrechtem Processe unbekümmert um die einzelnen Propheten, welche ihr nur als modi inhäriren und nur durch sie gedacht werden

können, offenbart. Und diese Substanz hat eben auch jene räthselhafte Stellung, daß sie weder Gottes eigene Rede und Wirksamkeit ist, obwol sie letztlich von Gott herrührt, noch auch der Menschen eigenes Erzeugnis, obwol sie nur durch sie sich äußert. Wenigstens ist für mich mit alle dem, was Duhm über Ezechiel gesagt hat, dessen individuelle Existenz völlig ausgelöscht oder zum bloßen Schemen abgetödtet. Nach Hitzigs Beschreibung konnte ich mir doch noch einen wirklichen Menschen denken, wenn auch keinen sonderlich vernünftigen, noch rechtschaffenen; bei der Duhms ist mir nur der eine concrete Zug eines wirklichen Menschen entgegengetreten, daß er den oben erwähnten Spott der Juden über Ezechiels Geberden und Reden nun auch seinerseits mit dem Hinweis darauf rechtfertigt, daß jenem seine Geberden als forcirte fremd zu Gesichte gestanden haben müssen (S. 252). Denn ich kann mir allerdings einen Menschen denken, der sich dadurch lächerlich macht, daß er sich airs giebt; aber einen Menschen, der sich dazu aufregt Prophet zu sein und es doch nicht ist, obwol er dabei das vollste Gefühl der Verantwortung des prophetischen Amtes verräth, der sein Gehirn zermartert, um Redewendungen zu erfinden, die ihm nicht natürlich sind, obwol er weiß, daß er sich damit lächerlich macht, der beständig mit der Absicht, zu wirken, redet und es doch nicht läßt, obwol er seine Absicht nicht erreicht, und dieses alles nicht aus Gewissensdrange oder aus göttlichem Zwange, sondern im Gefühle eines solchen Abstandes von Gott, daß er sich die Inspiration erst künstlich ersetzen muß, einen solchen Menschen kann ich mir nicht denken. Und wie er zum Schreiben kam, kann ich nur unter der Voraussetzung erklären, daß er ein geheimes Abkommen mit den modernen Theologen getroffen hatte, welche von der Voraussetzung aus daß die levitische Gesetzgebung das caput mortum aus dem mit dem Erwachen der Prophetie beginnenden religiösen Processe sei und von dem geschichtsphilosophischen Vorurtheile aus, daß die Reihenfolge der Propheten und ihrer Bücher nur die Stationen eines geradlinigen rise und decline einer sich auswirkenden neutralen Potenz repräsentiren, die Geschichte der Religion Israels schreiben wollten. Denn sie brauchten einen Kanal, um von den lebendigen Wassern der echten Prophetie in den Pfuhl herabzugelangen, welchen

in religiöser Hinsicht die levitische Gesetzgebung, danach Talmud und Midrasch bedeuten, und nur wenn er nichts als ein solcher Kanal sein wollte, kann Ezechiel geschrieben haben, falls er so war, wie Duhm ihn schildert. Aus eben diesem geschichtsphilosophischen Bedürfnisse erklärt es sich auch, daß bei ihm Ezechiel nicht für sich, nach seinem eigenen Maße gemessen und sein Buch aus seiner concreten Persönlichkeit begriffen wird, sondern, daß einerseits das unten stehende Gesetz der Theokratie, anderseits die obenstehenden älteren Propheten und namentlich Jeremias allein die Gesichtspunkte für die Beurtheilung unseres Propheten und die Rubricirung seiner Gedanken hergeben müssen. Aber mit welchem Rechte wird Ezechiel da, wo er Gesetzgeber ist und ein Heiligtum erbaut, ohne jede andere Erwägung über seinen Zweck und seine Motive, lediglich als Vorhalle zu dem doch vorläufig nur nach einiger Gelehrten Meinung dahinter liegenden Bau der levitischen Gesetzgebung und Theokratie angesehen und passirt? Und mit welchem Rechte wird Jeremias als Muster aufgestellt und Ezechiels Werth nur nach seiner Entfernung von jenem bemessen? Ist nicht Jeremias die allersensibelste Seele, die in der allereigentümlichsten Weise nie über das schmerzliche Gefühl des Conflictes hinausgekommen ist zwischen dem, was Gott ihn zu bezeugen zwang, und zwischen den Wünschen des natürlichen Patriotismus? Und welche Gleiche des Maßes ist da für einen Mann wie Ezechiel, der in den kleinen Communalverband einer expatriirten Schar gebannt war, und für Jeremias, welcher von Anfang bis zu Ende seiner Wirksamkeit durch seine äußere Lage in dem hohen und schwer lastenden Bewußtsein erhalten wurde, daß von dem Erfolge seiner Verkündigung unmittelbar Bestand oder Untergang des Staates und zuletzt des letzten Restes des Volkes Gottes im eigenen Lande abhange?

In der Linie der Forschung also, deren vorläufigen Endpunkt Duhm bezeichnet, ist es zu einem wirklich menschlichen und verständlichen Bilde von Ezechiel nicht gekommen, er blickt uns daraus an wie eine Todesmaske, die es am Ende verdient, daß sie dem jüdischen Nachrichter übergeben wird. Aber auch im anderen Lager, wo bis heute darüber gestritten wird, ob die sogenannten symbolischen Handlungen des Propheten gehandelt sein oder nicht, und

ob die christliche Kirche allegorisch oder das tausendjährige Reich und das bekehrte Israel sei es mit bildlichen, sei es mit eigentlichen Vorstellungen und Worten, in Kap. 40—48 gezeichnet sei, vermisse ich eine Erkenntnis der Individualität des Propheten, welche zu einem einigermaßen befriedigenden Verständnis seiner literarischen Eigentümlichkeit verhelfen könnte. In der That ein wenig ermunterndes Zeichen für unsere Bemühungen, zu einer adäquaten Erkenntnis des prophetischen Wortes zu gelangen! Denn nirgends sind die Bedingungen dazu so günstig, wie hier. Ezechiel hat nicht bloß das umfänglichste Buch hinterlassen, sondern demselben auch fast die Form einer Selbstbiographie oder eines genauen Tagebuches über seine Offenbarungen und Ansprachen gegeben, und obwol durch zahllose Schreibfehler im Einzelnen entstellt, ist dasselbe, selbst nach dem Zeugnisse Hitzigs, in keiner Weise durch solche Interpolationen und Umstellungen, wie das Jesaja's und das Jeremias', um sein ursprüngliches Gepräge gekommen; dazu kommt, daß die Zeit Ezechiels durch keinen Schleier der Sage dem forschenden Auge des Geschichtsforschers verhüllt ist, und daß die Verhältnisse seiner Umgebung sich als einfach darstellen. Wenn wir hier zu keinem sicheren Verständnisse des Mannes kommen können, was werden wir dann mit den vielen pseudonymen Fragmenten prophetischen Schrifttums anfangen, von denen uns außer dem Verfasser auch Ort und Zeit der Abfassung so unbekannt sind, daß man bisweilen fast 500 Jahre zu hoch oder zu tief greifen kann, ohne es zu wissen, oder auch nur mit den Propheten, deren Namen uns zwar überliefert sind, aber über Schriften, welche entweder bloße Fetzen zu sein scheinen, oder ein aus vielen heterogenen Lappen zusammengerafftes Bündel? Selbst bei Jesaja staune ich immer über das begeisterte Lob und die sichere Charakterisirung, welche diejenigen Interpreten vortragen, die aus seinem Buche von den 66 Kapiteln nicht weniger als 45 ganz ausstreichen, für die bleibenden 21 aber nicht bloß eine Reihe von Interpolationen, sondern auch zugeben müssen, daß die chronologische Datirung der einzelnen Reden meist ganz unsicher und ihr ursprünglicher Zusammenhang unter einander, auch abgesehen vom Verhältnisse der Schrift zur wirklichen Rede, sei es durch Zufall, sei es durch Ab-

sicht von Grund aus umgekehrt worden ist. Die Impulse jener üblichen Verherrlichung Jesaja's scheinen mir aus dem antiquirten Standpunkte herzurühren, für welchen das ganze Buch und seine gegenwärtige Ordnung als Spiegel des jesajanischen Geistes galt.

Unter diesen Umständen und bei dem bisherigen kümmerlichen Ergebnis unserer modernen literarischen und philologischen Bemühungen um die Schriften der alttestamentlichen Propheten halte ich nicht etwa, wie Wellhausen das Buch Duhms — einem jungen Forscher geziemt es, etwas zu wagen, wenn es ohne Ueberhebung gegen das, was der echten Frömmigkeit unserer Väter heilig war, geschehen kann —; sondern überhaupt jede einen geschichtlichen Entwicklungsgang der prophetischen Theologie beabsichtigende und versprechende Darstellung für ein verfrühtes Wagnis. Um uns der Möglichkeit einer Lösung dieser Aufgabe anzunähern, bedarf es nicht bloß einer hingebenderen Erforschung und unbefangneren Würdigung der literarischen Quellen, als sie der Streit der Parteien bisher erlaubt hat — sie würde ja nur das rohe Material zu Tage fördern —, sondern behufs der historischen Construction einer völligen Befreiung von der geschichtsphilosophischen Anschauung, welche dermalen die theologische Geschichtsforschung wie ein Rausch unsicheren Schrittes macht. Oder ist es nicht ein auffälliges Hin- und Hertaumeln, wenn bei den oben erwähnten Zeichnungen des Ezechiel auf der einen Seite derselbe bloß als Durchgangs- und Kreuzungspunkt oder als Product der Kreuzung zweier neutraler Kräfte, des Prophetismus und des gesetzlichen Judaismus erscheint, welche selbst nur verschiedene Pole und Auswirkungen einer und derselben mysteriösen Substanz sind, und wenn er auf der anderen Seite geradezu sittlich verantwortlich gemacht wird für alles, was er geredet und gethan hat, als hätte er es alles aus sich selbst genommen. Dort wird die geistige Individualität herabgesetzt zu einer bloßen Composition oder Decomposition unpersönlicher Substanzen, weil der Mensch, statt zu lernen, was Gott durch die persönlichen Geister an Geschichte gewirkt hat, sich anmaßt, ihm dieselben nachzuschaffen, und hier wird sie zu einer Autarkie erhoben, mit welcher alle Geschichte aufhört; denn ein Mensch, der allein für seine Eigenart verantwortlich gemacht wird, gehört gar nicht

mehr der Geschichte an. Nach meiner Ueberzeugung soll der Geschichtsforscher den Seelengrund jeder geschichtlichen Persönlichkeit als ein letztes unauflösbares Reale ansehen, als eine ursprüngliche Setzung Gottes, und darauf verzichten, ihn aus neutralen Geistesströmungen, als seien die das Gegebene, zu construiren; höchstens die Schale kann man dabei streifen, und überall da ist der Mensch am wenigsten wirklich erfaßt, wo man ohne unauflösbaren Rest seine ganze Erscheinung aus dem Gegeneinanderwirken zweier vor ihm vorhandener Potenzen glaubt herausgerechnet zu haben. Gott selbst ist es, der aus schöpferischem Vermögen, um auf dem Gebiete der Erkenntnis zu bleiben, dem, wenn ich so sagen darf, Krystall der Seele die Schleifung gibt, welche erforderlich ist, damit derselbe nach seinem Willen das Licht der göttlichen Wahrheit oder das Irrlicht menschlichen Irrtums und satanischer Lüge reflectire. Und anderseits geziemt es uns auch nicht, der vielgestaltigen Weisheit Gottes den Winkel vorzuschreiben, unter welchem, und die Farben, in denen sie ihr Licht in den Spiegel der Seele hineinstrahlen lassen soll. Nicht alle Ideen, welche das System des göttlichen Reichsgedankens ausmachen, sind zu allen Zeiten gleich geschäftig, sich in den Gebilden des menschlichen Gemeinlebens einen zeitweilig dauernden und dann absterbenden Leib zu schaffen, sondern jeder Aeon hat wie sein besonderes τέλος auch seine besondere Idee, und der ist der Prophet für seine Zeit, in welchem Gott die über die sinnenfällige Leiblichkeit hinausreichende adäquate Erkenntnis der Idee wirkt und welchen Gott befähigt, ihr durch sein Wort einen provisorischen Leib zu schaffen, in welchem sie zum Ersatz für den verfallenen und als Unterpfand des künftigen bleibenden auch über ihren scheinbaren zeitlichen Tod hinaus auf die Menschen wirken kann.

Hienach scheint mir die vorderste Aufgabe zu sein, daß wir die Individualität der Propheten als gegebene hinnehmen, sie als wirkliche Menschen mit Hingebung, ohne Herzubringung fremder Maße, wie sie in sich selbst sind, zu fixiren suchen, um von da aus ihr Reden und ihr Thun zu begreifen. Vielleicht gelingt es uns dann, die göttliche Idee zu erfassen, welcher sie an ihrem Theile zu dienen bestimmt waren, und als göttliche zu erproben, und end-

lich auch den Zusammenhang zu ahnen, welchen dieselbe, wie in der Geschichte, so auch in dem Systeme des göttlichen Reichsgedankens mit anderen hat. Lassen wir aber die Menschen außer acht, so verwerfen wir das einzige gegebene Fundament, auf dem wir bauen können, und setzen selbstgemachte Beziehungen zwischen den Menschen, werthlose Luftbilder an die Stelle; und schreiben wir dem Propheten die Idee vor, der er hätte dienen sollen und vielleicht nicht gedient hat, dann haben wir angefangen, statt Gottes Gedanken aus der Geschichte zu erheben, vielmehr die winzigen Gedanken unseres eigenen engen Geistes in sie hineinzureflectiren.

Man sage nicht, ich mache die Aufgabe zu hoch; sie ist hoch, denn sie ist die Aufgabe nicht eines Menschen, noch eines Geschlechtes, sondern aller Geschlechter, welche noch Menschengeschichte erleben. Und wer in der Religionswissenschaft Dauerndes schaffen will, muß im Bewußtsein des Zusammenhanges mit den Jahrhunderten und Jahrtausenden arbeiten; da versteht es sich von selbst, daß er die Aufgabe in einer Weite und Höhe zeichnet, welche auch für die folgenden Generationen und ihre Arbeit Raum hat. Und daran zu erinnern ist heute wol angezeigt, wo die so sich nennende „echt geschichtliche Theologie“, der ja ein Brocken von dem Brote des Lebens für die Welt, welches die heilige Geschichte ist, in den Schoß fiel, bisweilen des Glaubens scheint, dieser Brocken sei das ganze Brot; die früheren Generationen haben Steine gegessen und für die künftigen würde nur noch der Schimmel übrig bleiben.

Auch ohne ausdrückliche Ablehnung meinerseits wird mir hienach der verständige Leser nicht die Anmaßung beilegen, als ob ich im folgenden eine erschöpfende Würdigung der Person und des Buches Ezechiels geben könnte; ich will es aber auch nicht versuchen, sondern nur auf einige bisher übersehene Punkte aufmerksam machen, mit deren Erledigung die Thatsachen ihre Erklärung finden, auf welche die oben vorgeführten Ausstellungen sich stützen, und welche allerdings nicht wegzuleugnen, aber auch nicht zu bekritteln, sondern zuerst zu begreifen sind. Sie betreffen die Person des Propheten, wie sie aus dem Buche und dessen Selbstzeugnissen uns entgegentritt, und ich hoffe dabei beispielsweise zeigen zu können, welchen Gewinn für das Verständnis seiner Wirksamkeit es bringt, wenn

man auch nur an einem Punkte ein concretes Bild von seiner Person gewonnen hat.

Sieht man das Buch als Ganzes an, so ist es auch schon anderen auffallend gewesen, daß es in zwei einander parallele Hälften zerfällt. Mit Kap. 24 geht die erste Hälfte der Reden Ezechiels für seine Volksgenossen zu Ende, und es wird eine bis zu einem bestimmten Zeitpunkte dauernde Pause in Aussicht genommen; im 33. Kapitel ist dieser Zeitpunkt erreicht, und es beginnt in der vorher angegebenen Weise die zweite inhaltlich wesentlich andere Hälfte seiner Zeugenthätigkeit. Hat er in der ersten die fleischlichen Hoffnungen Israels begraben, die sich auf den Bestand Jerusalems und des Tempels gründeten, so baut er in der zweiten im Geiste Land und Volk, Stadt und Tempel wieder auf. Dieser gegensätzlichen Parallele entspricht auch eine andere der materiellen Gleichartigkeit, sofern sowol in Kap. 3, wie in Kap. 33 in wesentlich gleichen Wendungen wie zur Einleitung in die jedesmalige prophetische Predigt, in wohlformulirten Sätzen über den sittlichen Endzweck des prophetischen Wächteramtes gehandelt wird, und der formellen Gleichartigkeit, sofern in Kap. 6 wie in Kap. 36, hier in Gegensatz zu dem Berge Seir Kap. 35 die Berge Israels dort bedroht, hier getröstet werden. Wie wir uns die Pause zu denken haben, sagt der Prophet ausdrücklich: er ist in der Zwischenzeit stumm gewesen. In Folge einer plötzlichen unerklärlichen Veränderung seines leiblichen Zustandes wird er am Abend vor dem 5./10. des 12. Jahres seines Exiles (33, 21. 22) auf immer von dem Leiden der Alalie geheilt, damit er mit dem Entronnenen sich unterreden könne, der an jenem Tage zu ihm kommt, um ihm auf dem nächsten natürlichen (24, 26) Wege für seine eigenen Ohren eine unmittelbare Kunde von der Zerstörung Jerusalems zu geben; genau so wie es ihm in Kap. 24, 25—27 vergewissert worden war. Dürfen wir das Datum von 24, 1 auf das ganze Kapitel beziehen, so ergibt sich aus V. 1. 15. 18 u. s. w., daß die Stummheit frühestens vom 12./10. des Jahres 9 anfieng und demnach höchstens drei Jahre weniger eine Woche gedauert hat. Aber vor dieser Periode des Sprachunvermögens lag nicht, wie hinter derselben, eine Periode völliger Freiheit und Macht

über die Sprachorgane, sondern eine Zeit intermittirender Sprachohnmacht oder Stimmlosigkeit, welche von dem visionären Erlebnisse 3, 22—26 herrührte, so zwar, daß die Zeiten der Freiheit und der Macht über die Stimme jedesmal im Zusammenhange mit visionären Zuständen oder überhaupt prophetischen Erregungen eintraten, wie 3, 27 ausdrücklich bezeugt.

Hiebei erklärt sich, wie die erste Hälfte des Buches so tagebuchartig angelegt ist; der Prophet hat eben, wie er in dem obenerwähnten Falle und 4, 4 ff. auf das Zählen der Tage angewiesen war, die bedeutenderen prophetischen Erregungen, weil sie seinen Zustand körperlicher Gebundenheit zeitweilig in einen Zustand der Freiheit und Macht über seine Organe wandelten, in genauem Gedächtnisse behalten und ihr Datum aufgezeichnet, nicht bloß 1, 1. 3, 16. 22 den 5. und 12. des 4. Monats des Jahres 5, sondern auch den Aehnliches bringenden 5./6. des Jahres 6 in 8, 1, den 10./5. des Jahres 7 in 20, 1, wohinter in Kap. 21 die Ankündigung des Zuges Nebukadnezars gegen Jerusalem folgt, und endlich den 10./10. des Jahres 9 in 24, 1, wo die Belagerung Jerusalems begann und am Tage darnach Ezechiels Weib plötzlich starb (24, 18). Alle übrigen Ansprachen, Erklärungen und Verkündigungen aber, welche er in den Phasen der relativen Gesundheit von sich gegeben hat, vertheilte er, ohne ein näheres Datum anzugeben, sei es nun, daß er den Tag vergessen hatte, wie wahrscheinlich 14, 1 vgl. mit 8, 1, sei es, daß er die Nennung für gleichgültig hielt, in einer im ganzen gewiß richtigen Weise unter die 4 datirten Epochen aus den 4½ Jahren. Ganz anders ist es im zweiten Theile. Hier finden wir außer dem nothwendigen Datum der am 12./10. des Jahres 9 versprochenen und am 5./10. des Jahres 12 vollendeten Heilung, selbst vor der von Hitzig erhaben genannten Vision, obwol sie der 3, 22. 23 gleichartig ist, kein solches Datum. Nur abgesehn von 40, 1, wo aber die zweite Zeitbestimmung zeigt, daß dem Propheten der Tag als monatlicher Gedenktag der Zerstörung Jerusalems und das Jahr als Ende von zwei Sabbathjahrcyklen, welche nach Lev. 26, 43 das Land Israels gegen Wunsch und Willen des Volkes als Ruhezeit genossen hat, in Vergleichung mit dem, was er heute erlebt, von be-

sonderer Bedeutung ist. Natürlich, denn in Kap. 33—48 haben wir Aeußerungen eines Gesunden, der reden kann, so oft er mag, und dem nur dieses ein denkwürdiges Wahrzeichen für Israel ist, daß er, der 3 Jahre völlig Sprach- und Stimmlose, an demselben Tage an seinen Sprachorganen dauernd genesen ist, wo ihm durch eine eigends ihm geltende Botschaft der Untergang Jerusalems besiegelt wurde (24, 27); dagegen haben wir in Kap. 3—24 das Tagebuch eines Kranken, bei dem die von Anfang an mit seinem Leidenszustande gegebene Stimmlosigkeit, bevor sie zu einer absoluten und dauernden wird, noch durch kurze Perioden der Freiheit und Macht über die Sprechwerkzeuge unterbrochen wurde; und da diese Veränderungen seines physischen Zustandes in stetigem Zusammenhange mit visionären Erlebnissen, prophetischen Illusionen und Erregungen stehen, so ist ihre Gesamtheit und ihre Reihenfolge eine Folge von bedeutsamen Wahrzeichen für den Propheten und seine Volksgenossen, sofern sie als eigends dazu von Gott herbeigeführt erscheinen, damit Ezechiel an seinem Volke das Amt eines Sprechers Gottes ausübe (3, 27).

Zwischen diesen beiden Hälften des Buches, welche sonach deutlich als zwei verschiedene Abtheilungen gekennzeichnet sind, ist die nach bestimmten sachlichen Gesichtspunkten geordnete Sammlung von Aussprüchen und Ergüssen über heidnische Völker Kap. 25—32 eingeschoben, nämlich über die Nachbarn des israelitischen Landes, als neidische Feinde, welche den Frieden des Gottesvolkes schadenfroh gestört und seinen Untergang begrüßt haben, über Tyrus und seinen Fürsten als Repräsentanten der heidnischen Macht in ihrer gotteslästerlichen Selbstherrlichkeit gegenüber Jahve, seinem Volke und seiner Stadt, endlich über Aegypten und seinen Pharao als Repräsentanten der heidnischen Macht, welche durch ihre Prahlerei das Gottesvolk verführt, auf sie statt auf Jahve sich zu verlassen. Da die meisten datirten in die drei Jahre der Stimmlosigkeit des Propheten fallen, also nicht sofort gesprochen sind, bei den übrigen datirten, die hinter jene drei Jahre fallen, die Daten für das sachliche Verständnis von Belang sind, die nicht datirten aber den Anfang machen in Kap. 25, so haben wir diese hinter dem Datum Kap. 24, 1 als nächste zu denken, und der Prophet will, indem er

Kap. 25 dem datirten Kap. 24 unterstellt, diese Sammlung als Anhang zum ersten Buche betrachtet wissen, wie denn auch die in Kap. 24 beginnende Belagerung Jerusalems und der Fall des letzteren als von den Nachbaren mit Schadenfreude begrüßte Calamitäten des Gottesvolkes in Kap. 25 vorgestellt wurden. Dieser Anhang soll den thatsächlichen Beweis liefern, daß Gottes Worte und Verheißungen unverändert fortdauern, auch wenn der Prophet verstummen muß und das Volk, dessen Wahrzeichen er ist, den Mund zu seinem eigenen Ruhm aufzuthun durch seine klägliche Lage vor aller Welt gehindert ist. Möglicherweise ist die hienach deutliche Zweitheilung Ezechiels in Kap. 1—32 und Kap. 33—48 früher auch äußerlich in den Handschriften kenntlich hervorgetreten, so daß sich von hier aus das Wort des Josephus rechtfertigt (Antiqu. X, V, 1 ed. Haverc.), Ezechiel habe zwei Bücher hinterlassen, nämlich eins, in welchem die babylonische, und eins, in welchem die römische Noth bezeugt sei. Denn es konnte zu seiner Zeit geschehen, daß man mit 33, 13 die abermalige Verstoßung des hergestellten Volkes rechtfertigte, daß man das den Parteigängern, welche den kleinen Krieg über die babylonische Zerstörung Jerusalems hinaus fortsetzten, geltende Wort 33, 24—29 auf die Gegenwart bezog und die Bedrohung Edoms in Kap. 35 von der künftigen Bestrafung der Römer verstand. Wenn man diese Worte an der Schwelle des zweiten Theiles der Verkündigung Ezechiels fand, welchen er eröffnete, nachdem seine früheren Worte in der babylonischen Zerstörung Jerusalems ihre vollkommene Erfüllung gefunden hatten, so konnte es durch den Augenschein gerechtfertigt gelten, daß man Ezech. 33—48 eigens für die von der römischen Noth betroffene Generation und ihre Nachfolgerinnen geschrieben betrachtete und anwandte.

Doch wie es darum sei, die obige Darlegung genügt, um Ezechiel als einen Mann von Geist und Verstand in der Anordnung seines Buches zu zeigen; nicht willkürliche Kunst, sondern eine in den Thatsachen liegende Nöthigung, welche er sicher erkannte, hat ihn bewogen, so zu ordnen und insbesondere der ersten Hälfte den Charakter eines Tagebuches oder einer tagebuchartigen Selbstbiographie zu geben. Es würde dies noch augenfälliger sein und

die Geschichte seines persönlichen Ergehens noch mehr als der Faden erscheinen, der durch seine prophetischen Conceptionen und Aeußerungen hindurchleitet, wenn uns auch der Anfang seines Buches erhalten wäre. Schon Spinoza hat im Tractatus theologico-politicus (s. p. 176 ed. Gfrör. mit seinem scharfen Blicke für die eigentümlichen Erscheinungen der biblischen Literatur richtig erkannt, daß 1, 1 auf früher erzähltes zurückweise, sowol das וַיְהִי, welches die Fortsetzung und nicht den Anfang der Erzählung kennzeichne, als auch das 30. Jahr, welches deutlich beweise, daß die folgenden Offenbarungen von früheren unterschieden werden. Das letztere gehe auch aus V. 3 hervor, wo der Abschreiber bestätige, daß Ezechiel früher schon öfter Offenbarungen empfangen habe. Hier ist wahres und falsches gemischt. Richtig ist, daß die Worte „und es geschah im dreißigsten Jahre“ nur aus dem Munde eines Mannes kommen können, welcher zuvor aus früheren Jahren erzählt hat, und es werden heute nicht mehr wie zu Carpzovs Zeiten (a. a. O., S. 216) die Anfänger im Hebräischen auf Grund von Glassius' Philol. sacra diese Behauptung auszischen. Aber die Auffassung von V. 3 ist falsch; nicht bloß V. 3, sondern auch V. 2 ist von fremder Hand, und הָיֹה הָיָה bedeutet nicht saepe fuerat, sondern durch den inf. abs. soll das הָיָה nur zu derjenigen Tonstärke erhoben werden, welche ihm nöthig ist, um V. 2 als untergeordnete Zeitbestimmung aus der möglichen Verbindung mit V. 1 zu sich heranzuziehen. Dieses Verhältnis der Aussagen ist offenbar; denn in V. 1 und V. 4 erzählt Ezechiel in erster Person, und V. 4 ist als Besonderung des allgemeinen Satzes וָאֶרְאֶה מַרְאוֹת אֱלֹהִים durch das Stichwort וָאֵרֶא zu so unmittelbarer Folge von V. 1 gemacht, daß dazwischen kein Raum für eine andere redende Person bleibt, ganz ebenso wie in Kap. 40 der 2. Vers durch Wiederaufnahme des Stichwortes וַיָּבֵא אֹתִי in הֱבִיאַנִי mit der Näherbestimmung בְּמַרְאוֹת אֱלֹהִים unmittelbar an V. 1 geschlossen ist, ohne daß etwas anderes dazwischen steht. Dazu kommt, daß V. 2. 3 lauter Notizen enthält, welche für den Leser, der das vor V. 1 Hergegangene nicht kennt, absolut zu wissen nöthig sind, nämlich erstens in V. 2, daß das unbekannte 30. Jahr identisch sei mit dem 5. der Wegführung Jojachins.

Ezechiel kennt diese Rechnung auch — ich will nicht 8, 1. 20, 1. 24, 1 anführen, weil es nicht unmöglich ist, daß hier ursprünglich im 31., im 32., im 34. Jahre stand und erst später die andere Rechnung durchgeführt wurde —, nämlich in 33, 21 und 40, 1. Aber da er selbst mit zu den Weggeführten gehörte, so sagt er לְגָלוּתֵנוּ und hätte hier in V. 2 um so gewisser so gesagt, als er in erster Person zu reden angefangen und die גּוֹלָה schon in V. 1 als bekannt gesetzt hatte. Zweitens, daß der hier Redende Ezechiel, der Sohn Buzis, der Priester sei; drittens daß der נְהַר כְּבָר, von dem er spreche, unter den mehreren Flüssen mit dem nichtssagenden Namen כְּבָר im Lande Chaldäa zu suchen sei, und viertens, daß das angekündigte Gesicht in einem von den öfteren ekstatischen oder hypnotischen Anfällen erfolgt zu denken sei, deren Ezechiel mit den Worten: „die Hand Jahve's kam über mich" mehrmals (3, 14. 22. 8, 1. 33, 22. 37, 1. 40, 1) Erwähnung thue. Hiedurch kennzeichnen sich V. 2 und 3 als eine an den Rand geschriebene, über die Stellung des hier Redenden in der Geschichte Israels orientirende Bemerkung zu der Zeitbestimmung zu Anfang von V. 1, welche geeigneten Ersatz bieten soll für die Kunde, die der Leser hätte haben können, wenn nicht vor V. 1 der von Ezechiel selbst geschriebene Anfang seines Buches weggenommen wäre, und es ist deshalb wahrscheinlich, daß die, welche bei der Aufnahme in den Kanon den Anfang des ezechielischen Buches wegschnitten, eben auch die Urheber dieser einleitenden Randbemerkung sind. Eine Spur der Erinnerung an eine solche Recension des Buches behufs seiner Aufnahme findet sich jeden Falls in der Ueberlieferung, daß das Buch Ezechiel von den Männern der großen Synagoge geschrieben sei (s. Baba batra 15[a]). Und daß dabei der Anfang weggeschnitten wurde, erklärt und rechtfertigt sich vom Standpunkte einer ein gemeindliches Erbauungsbuch herstellen wollenden Kritik dann am besten, wenn derselbe wesentlich private und persönliche Verhältnisse und Erlebnisse besprach, nicht aber, wie Spinoza (in Anlehnung an Trg. Ion z. d. St.) meinte, von früheren Gesichten handelte, die dem Ezechiel zu Theil geworden waren. Dem widerspricht ohnehin, daß die Art, wie Ezechiel in Kap. 1 beschreibt, was er gesehen, wenn ich das alte rabbinische

Wort bei Abrabanel (s. הקדמה zu den Propheten fol. א 'כחינהרכ), Jesaja beschreibe Gottes Herrlichkeit in Kap. 6 wie ein gebildeter Städter (בן כרך), Ezechiel aber wie ein an Herrlichkeit nicht gewöhnter Bauer (בן כפר), so wenden darf, ihn als einen Neuling in prophetischen Gesichten hinstellt, und daß die Vorgänge Kap. 2. 3 nur von der Berufung zum prophetischen Amte zu verstehen sind.

Dagegen gestattet der nachgewiesene tagebuchartige Charakter der ersten Hälfte des Buches die Annahme, das vor Kap. 1, 1 weitere persönliche und private Nachrichten vorhergegangen sind, und die Art, wie Ezechiel mehrere derartige Thatsachen als bekannt voraussetzt, verlangt sie geradezu. Abgesehen nämlich von dem 30. Jahre, an welches die Leser nur denken konnten, wenn sie von einzelnen anderen zwischen 1 und 30 liegenden Jahren gehört hatten, muß die Rede gewesen sein von der Transportation, welche Ezechiel unter die Gôla am Kbar stellte (Kap. 1, 1), von der Gemeinde Thelabîb (3, 15), vielleicht von dem Hause des Propheten (3, 24), sicherlich von seinem Weibe, mit der er, da sie die Freude seiner Augen schlechthin genannt wird (24, 16), was für die Israeliten daselbst V. 25 ihre Kinder sind, in kinderloser Ehe gelebt zu haben scheint, endlich wahrscheinlich auch von seiner Krankheit, von der die anfänglich intermittirende Stimmlosigkeit nur ein vielleicht erst später hinzutretendes Symptom war. Bei dieser Anschauung erklärt sich nun auch das räthselhafte dreißigste Jahr. Es war vollständig unmotivirt, dabei an das 30. Jahr einer unbekannten öffentlichen Aera zu denken; denn die von Ezechiel und seinen Leidensgenossen gebrauchte Aera ist, wie aus dem obigen erhellt, die der Wegführung des letzten legitimen Königs Jojachin. Neben derselben ist es dem Einzelnen nur gestattet, nach Lebensjahren zu rechnen, und so hat es von Origenes bis auf Carpzov nicht an Vertretern der Ansicht gefehlt, daß in 1, 1 vom dreißigsten Lebensjahre des Propheten selbst die Rede sei. Natürlich konnte hiegegen, so lange man von allen Seiten das Buch mit 1, 1 beginnen ließ, eingewandt werden, daß Ezechiel nach sonstigem Sprachgebrauch das Wort בֶּן hätte anwenden und also etwa schreiben müssen: וָאֱהִי בֶן־ statt "וַיְהִי בְּ (s. Eichhorn a. a. O., S. 232) wie denn in der That niemand Deut. 1, 3: „und es geschah im 40. Jahre am 1./11.“ so

deuten wird, als hieße es „im 40. Lebensjahre des Mose". Aber die letzte Formel steht nicht zu Anfange, sondern hinter einer auf die vorangegangene Gesetzessammlung aus der Wüstenwanderung hinweisenden anderen V. 1. 2, wodurch der Leser gezwungen wird, das 40. Jahr in der Aera zu suchen, welche für die Wüstenwanderung vorher gebraucht worden ist. Also auch wenn man eine andere Rechnung, als die nach Lebensjahren Ezechiel, in 1, 1 befolgt sehen will, muß man annehmen, daß vor 1, 1 Erzählungen hergegangen sind, in welchen diese andere Rechnung begründet und deutlich angewandt war.

Wenn ich nun aber mir vergegenwärtige, daß, nachdem es Gen. 7, 11 geheißen hat: im 600. Lebensjahre des Noah am 17./2. brachen auf u. s. w., geraume Zeit nachher, nämlich Gen. 8, 13, genau wie Ez. 1, 1 gesagt wird: „und es geschah im 601. Jahre am 1./1.", so liegt auf der Hand, daß Ezechiel so, wie er sich in Kap. 1, 1 ausgedrückt hat, von seinem eigenen 30. Jahre reden konnte, wenn er in dem verlornen Anfang seines Buches irgendwann einmal gesagt hatte, wie Gen. 7, 11: „in dem und dem Jahre meines Lebens widerfuhr mir dieses" oder, wie Gen. 7, 6: „ich war ein Sohn von so- und soviel Jahren, als ich das und das erlebte". Und wenn ich oben richtig hervorgehoben habe, daß die erste Hälfte des ezechielischen Buches nach der Chronologie des für Israel bedeutsamen Krankheitsverlaufes und des privaten Lebens des Propheten geordnet ist, und nicht ohne Grund vermuthet habe, daß der vor 1, 1 weggeschnittene Anfang seines Buches wesentlich nur persönliche Nachrichten enthielt, so wird man mir zugeben, daß es sich für ihn nur schickte, in seinem Buche bis zu 1, 1 neben der in seiner unmittelbaren Umgebung gemeingültigen Aera zur Zeitbestimmung auch hier und da die Jahreszahl seines Lebens zu gebrauchen, wenn es nämlich von Bedeutung war, zu wissen, wie alt er eben jetzt war. Wer aber wollte leugnen, daß für einen Priester das dreißigste Lebensjahr unvergleichliche Bedeutung hatte, da er nach Num. 4, 3 in diesem Jahre in die vollen Rechte und Pflichten des Amtes eingesetzt wurde, zu dem seine Geburt ihn berechtigte?

War aber das 5. Jahr des Exiles Jojachins das 30. Lebensjahr des Ezechiel, so war er bei seiner Wegführung gerade 25 Jahre

alt, so alt, wie es nach Num. 8, 24 die Leviten sein mußten, wenn sie ihr Amt antraten. Und wenn nun dem Propheten, dem vielleicht schon früher seine körperliche Gebrechlichkeit nach Lev. 21, 17ff. jede Hoffnung genommen hatte, dereinst im Tempel selbst dienen zu dürfen, dem es aber vollends durch seine Wegführung in heidnisches Land unmöglich gemacht war, im 30. Lebensjahre in den Priesterdienst eingeweiht zu werden, in diesem selben 30. Jahre die Gewißheit wird, daß er mit dem Verlaufe seiner Krankheit selbst als Wahrzeichen Gottes für Israel dienen soll, und ihm ein Gesicht zu Theil wird, das ihn in den Prophetenberuf einweiht und das ihm die Herrlichkeit Jahve's in einer viel höheren und überschwenglicheren Weise zu schauen gibt, als die geheimnisvollen Symbole des Tempels sie dem dienenden Priester vergegenwärtigen, so werden wir es nicht bloß natürlich finden, daß er lieber sagt, in seinem 30. Jahre sei ihm dieses widerfahren, als im 5. Jahre des Exiles Jojachins, sondern auch, daß er mit so andächtiger Neugier und so sachkundiger Genauigkeit, die bei dem durch priesterlichen Unterricht Gebildeten am wenigsten auffallen kann, das Gefährt Jahve's beschreibt, auf welchem der im Himmel Wohnende sich ihm gegenwärtig macht und welches zu dem Symbole im Allerheiligsten so manche Beziehungen bot. Ich begreife nicht, wie man darüber unter Verweis auf Jeremias sich wundern kann. Wenn Jeremias einen kochenden Topf oder einen Mandelbaum sieht, an dem absolut nichts zu sehen war, als daß sie ein Topf wie der seiner Mutter oder ein Mandelbaum wie der im väterlichen Garten auch waren, so braucht er begreiflich sie nicht weiter zu beschreiben. Er hätte aber sicherlich ebenso gut nach Vermögen die Cherubim beschrieben, wie Ezechiel, wenn ihm ebenso wie diesem bei seiner und behufs seiner Weihe zum Propheten eine visionäre Anschauung dieser räthselhaften Wesen gegönnt worden wäre, von denen man ohne solches Erlebnis sich nur nach dem Symbol im Allerheiligsten und nach der dasselbe illustrirenden priesterlichen Tradition eine ungefähre Vorstellung bilden konnte.

Hiedurch dürfte denn auch der Rede von dem gesetzten Alter des Propheten beim Beginne seiner Wirksamkeit aller Grund und Boden entzogen sein. Bei seiner Wegführung war er eben alt genug, um

mit voller jugendlicher Begeisterung das Ideal des priesterlichen Amtes und der um das Heiligtum geeinten Gemeinde des wahren Gottes zu umfassen und mit blutendem Herzen den Zwang zur Resignation zu erleiden. Und wenn er nun in fremdem Lande den Mangel der priesterlichen Thätigkeit und des Heiligtums für sich dadurch zu ersetzen suchte, daß er, wie alle Christen und die Kirche für die mangelnde Anschauung von dem irdischen Wandel ihres Herrn durch private und gemeindliche Lectüre der Berichte der Augenzeugen ein Aequivalent gewinnen, sich in die Betrachtung der priesterlichen Gesetzestradition vertiefte, welche das Heiligtum der Gemeinde und den Priester in ihrer gottgesetzten Anordnung und Bedeutung beschrieb, so werden wir ihm das ebenso wenig verübeln oder als greisenhafte Stubenhockerei anrechnen dürfen, als wir es unnatürlich finden, wenn ein angehender christlicher Theologe, dem zwar nicht der im väterlichen Hause überkommene Glaube, wol aber die unmittelbare Einfalt der Anschauung und die naive Freudigkeit desselben dadurch abhanden gekommen ist, daß er aus dem geschlossenen Heiligtum des Hauses in die Versuchungen der großen Welt und in den unreinen Wirrwarr der aus Wahrheit und Lüge geschöpften Zeitmeinungen hinausgerissen wurde, sich durch eifriges Studium und stille Betrachtung des Neuen Testamentes seines Glaubens wieder gewiß zu werden sucht. Das Studium ersetzt zwar den Glauben nicht, aber wie es nicht aus herzloser Wißbegierde, sondern aus dem Drange des geängstigten Herzens, das nach Gott sucht, hervorgegangen ist, so kann es das Herz für eine Wirkung Gottes empfänglich machen, welche, wenn auch in ganz anderer Weise etwa, ihm die alte Freudigkeit des Glaubens wiederschenkt.

Aber es war nicht bloß das allgemeine religiöse Bedürfnis des Menschen, für welches er in neuer Weise Befriedigung suchen mußte, sondern auch das speziellere des Israeliten, der in seiner Zugehörigkeit zur Gemeinde und dem Gottesdienste des bestehenden Tempels die äußere Bestätigung seiner Theilhaberschaft an dem Verhältnisse Israels zu seinem Gotte verloren hatte und der sich nun fragen mußte, ob nicht mit diesem Verluste auch die Zugehörigkeit zu dem der Erfüllung der Verheißung entgegengehenden wahren

Samen Abrahams und Reste Jakobs abgeschnitten sei, und endlich das speciellste des gebornen Priesters, welcher mit seiner Verbannung der Möglichkeit beraubt war, dem Volke von Gotteswegen zur Erhaltung für seine Idee zu dienen. Denn wenn auch des Priesters Aufgabe nicht bloß im Opfern bestand, sondern auch im Lehren der Rechte Gottes und im Unterscheiden des Heiligen und Gemeinen, so war doch die Beobachtung des Gesetzes über Recht und Unrecht, heilig und gemein, sowie auch die Aufrechterhaltung desselben gegenüber den einzelnen Verletzungen so sehr in Beziehung gesetzt zum Heiligtum, zu den Functionen der Priester, zum Opferwesen, daß es dem verbannten Priester schier unmöglich erscheinen mußte, seinen Leidensgenossen auch nur etwas von Amtswegen im Verhältnisse zu Gott sein zu können. Unter diesen Umständen ist es begreiflich und von der größten Bedeutung, daß dem Ezechiel in demselben Lebensjahre, in welchem sonst der Priester in seine volle Amtsthätigkeit eintritt, zuerst und von da an öfter Visionen zu Theil wurden, welche ihn zum Propheten (2, 5), zum Lehrer über Recht und Unrecht (3, 17ff.), zum Mittler (11, 15) speciell für die zur Strafe ihrer Sünden exilirten und von den Zurückgebliebenen aufgegebenen Volksgenossen beriefen und befähigten; Visionen, welche ihn durch ihre eigentümliche Art dessen in anschaulicher Weise vergewisserten, daß, um sich zum Behufe seiner erziehenden Thätigkeit am Volke Israel gegenwärtig zu machen, Jahve nicht an die Localität und den Dienst des Tempels gebunden sei, daß seiner die Symbole des Tempels weit überragenden Herrlichkeit der Weg auch zu den Verbannten offen stehe, um sie in der Wüste der Völker (20, 25) für die Wiedereinführung in sein Land durch Vermittlung seines berufenen Dieners zu erhalten, und seine Gemeinschaft mit ihnen auf eine verborgne, aber erfolgreiche Weise für die bessere Zukunft zu bewahren, wo dieselbe einen äußeren institutionellen Ausdruck in dem Leben des wiederhergestellten Volkes erhalten werde, der der Idee der Herrlichkeit Gottes und der Heiligkeit seiner Gemeinde adäquater sei, als in dem bisherigen Bestande des jüdischen Gemeinwesens (20, 37ff.). So ist dem Ezechiel in seinen Schauungen ein überschwenglicher Ersatz geworden für die verlorne Ausübung seines Rechtes zum Dienste im Tempel und er

selbst mit seinen Gesichten dem verbannten Theile seines Volkes, unter dem er lebte, zum Ersatze für das Allerheiligste des Tempels (vgl. 11, 16). Im kleinen und vorübergehend war er den in der Wüste der Völker hin- und herirrenden Volksgenossen, was Mose grundlegend und im großen für das in der Wüste nach Kanaan wandernde Israel gewesen. Wie Mose auf Grund seiner Gesichte auf dem Berge das Volk Israel ein Heiligtum bauen lehrte, in dessen Dienste die dermalige Gemeinschaft mit Gott einen institutionellen Ausdruck erhalten sollte, und ihm im Gesetze Leben und Tod vorlegte, und wie er vor der regelmäßigen Uebung des priesterlichen Dienstes die Stimme des das künftige Volksleben im voraus ordnenden Gottes aus dem Allerheiligsten von den Keruben her vernahm (Num. 7, 89), so ist Ezechiel dadurch, daß er fern vom Tempel in göttlichen Gesichten die Stimme der Herrlichkeit Gottes von den Keruben vernahm (1, 28), als sie sich anschickte, die bisherige Institution der Gottesgemeinde abzubrechen und für eine bessere den Boden zu schaffen, befähigt worden, in freier Macht über das Gesetz Mose und die Praxis der Priester im alten Heiligtum, dem verwilderten und desorganisirten Haufen seiner erst trotzigen, zwischen den Träumen der Nationaleitelkeit und der Verführungsmacht heidnischer Unsitten hin- und herschwankenden, nachher aber gänzlich verzagten, bald verzweifelnden, bald spottenden Leidensgenossen zu zeigen, wie sie jetzt ohne Opfer und Tempel Gott heiligen und sich als seine Gemeinde bethätigen und wie sie sich vorbereiten und würdig machen sollen für die künftige göttliche Verfassung ihres öffentlichen Gemeinlebens, welche Gott vorhabe. Mit einem Worte, er hat an seinem Theile sie in die Fessel des Bundes (20, 37) zwängen helfen, welche die aufgelösten Bestandtheile des Volkes mit dem ursprünglichen und dem künftigen Berufe Israels in Zusammenhang erhalten sollte.

Auf diese Weise erklärt sich im allgemeinen die bewußte Anlehnung an das Gesetz Mose in der Formulirung der Sentenzen — denn an dieses knüpfte die Lehre an und dieses sollte für die Exulanten fortgebildet werden — und im besonderen die durch das ganze Buch hindurchgehende Einschärfung des sittlich verpflichtenden Gedankens der Heiligkeit Jahve's, der bei dem

sündigen Volke in seinem Strafzustande nur in sich selbst verurtheilenden Demut unbeschadet aller Hoffnung und Verheißung seine thatsächliche Anerkennung findet. In der That kann vom prophetischen Standpunkte aus allein der beständige Bußschmerz über die bisherige Untreue und die völlige Selbstunwerthachtung zum Wiedereintritt in den Genuß der Güter des Gottesvolkes, wie sie auf rückhaltlose Anerkennung der Heiligkeit Jahve's und der Pflicht, derselben zu entsprechen, gegründet ist, als die geeignete Vorbereitung für die zukünftige Wiederherstellung zum Gottesvolke gelten, welche der Israelit des Exiles selbst bewirken kann. Ferner erklärt sich so die Neigung Ezechiels, der Idee der göttlichen Heiligkeit und der der Gemeinde in der Vorzeichnung bedeutsamer symbolischer Institutionen zum Ausdrucke zu verhelfen. Denn das unmittelbare Leben in solchen sollte er den Exulanten ersetzen, wie sie selbst auch dafür in der Betrachtung der levitischen Gesetze über Einrichtung und Dienst des Heiligtums Ersatz suchten; und hieran war anzuknüpfen. Endlich aber erklärt sich, da Ezechiel in keiner einheitlich disciplinirten Gemeinde wirkte, sondern in einem verwahrlosten Haufen, der erst zur Gemeinde gemacht werden sollte und es nur durch energische Selbstanstrengung zum sittlichen Gehorsam bei jedem Einzelnen werden konnte, daß er sich in seinen predigtartigen Reden an die einzelnen Seelen wendet und einer jeden einschärft, daß sie jetzt gerade unbeschadet aller früheren Sünde, aber auch aller vermeintlichen Gerechtigkeit Tod und Leben in ihrer eigenen Hand habe (s. z. B. 18, 1ff. 19ff.). Denn bei der aufgelösten Gemeinde geht das Wirken des Einzelnen für das Heil des Ganzen in die nächste Aufgabe, an sich selbst zu arbeiten, auf, und nicht bloß dem Gesetzgeber, sondern auch dem den sittlich Verlornen aufrichten und den Sicheren beugen wollenden Seelsorger würde es schlecht stehen, wenn er, statt auf die der göttlichen Forderung entsprechende und mit ihr angebotene Kraft zum Gehorsam zu bauen und hinzuweisen (s. z. B. 18, 30. 31), vielmehr über das absolute Unvermögen des Menschen in abstracto, über die abzuwartenden Gnadenwirkungen von oben, obwol auch Ezechiel solche kennt (vgl. namentlich 36, 26ff.), und über die von den einzelnen Willensregungen unabhängige Continuität des sittlichen Habitus discutiren

wollte. Ich kann an Ezechiels Predigtweise nach dieser Seite keinen Anstoß nehmen, nachdem ein weltberühmter, wegen seiner Liebe zum Volke, wegen der Innigkeit seines Glaubens von allen Seiten anerkannter, vielerfahrner Hirte einer großen Gemeinde, der mit voller Erkenntnis und Ueberzeugung in den Geheimnissen unseres Glaubens steht, mir in schmerzlicher Bewegung mitgetheilt hat, wie er schon seit Jahren vor seiner Gemeinde so zu sagen altrationalistisch habe predigen müssen und nur die 10 Gebote verkündigen könne, um erst das Gewissen zu wecken und überhaupt ein sittliches Bewußtsein unter den Zuhörern heranzubilden, welches für die Gnadengüter des Evangeliums empfänglich sei. Und ich glaube, daß Ezechiel, so wie er ist, der classische Prophet für die zerstreuten, in bußfertiger Demut ihre Wiederherstellung ersehnenden Juden aller Zeiten sein sollte, und daß ihn ebendeshalb die alten Fanatiker der jüdischen Nationaleitelkeit beanstandeten, die Afterjuden der Neuzeit aber vollends über Seite bringen wollten.

Doch ich will jetzt nicht im allgemeinen über Ezechiels Art weiter reden, noch auch das, was ich sagte, am ganzen Buche im einzelnen bewähren, sondern in Anknüpfung an eine schon früher berührte Erscheinung einem Zuge nachgehen, der als besonders charakteristisch noch nicht scharf erkannt und gebürend hervorgehoben worden ist. Ich habe schon oben darauf aufmerksam gemacht, daß Ezechiel in seiner fast dreijährigen chronischen Stimmlosigkeit und seiner plötzlichen völligen Genesung nach seinen eigenen Angaben als ein Wahrzeichen und eine persönliche Weißagung hat gelten sollen. Nehmen wir dazu, daß das ganze vorhergehende Buch als Tagebuch eines periodisch stimmlosen Kranken die Abfolge der gesunden Zwischenräume und ihres Wechsels mit den kranken als eine Folge eben solcher Wahrzeichen erscheinen läßt und hier und da mit ausdrücklichem Worte dafür erklärt, endlich dieses, daß der Tod seines Weibes und der Contrast zwischen seinem inneren Schmerze und seinem äußeren Gebaren wiederum ausdrücklich als thatsächliche Weißagungen gewerthet werden, so erhalten wir den Eindruck, daß der Krankheitsverlauf und die Thatsache der völligen Genesung des Propheten, sowie überhaupt sein häusliches Ergehen und seine persönliche Erscheinung als Illustration zu dem Worte der Verkündigung in den

Dienst der prophetischen Idee genommen sind von dem Zeitpunkte an, von welchem jetzt das vorn verkürzte Buch beginnt. Dieser Umstand gibt unserem Propheten eine bemerkenswerthe Gleiche mit mehreren anderen, von denen Schriften auf uns gekommen sind, nicht bloß den nachexilischen, wo die Thatsache, daß Haggaj in der Gemeindeversammlung plötzlich vom Geiste verzückt wurde (1, 12 f.), als Anlaß und Illustration zu dem Worte galt, daß in der Colonistengemeinde der Geist Jahve's wieder Wohnung gemacht habe (2, 5), um in und durch sie die abgebrochene Geschichte des alten Israel seinem verheißenen Ziele entgegenzuführen, und der Umstand, daß Männer, wie Haggaj und Sacharja, die in Engelversammlungen hineinschauen, den Fürsten der Gemeinde rathend zur Seite stehen, als ein Wahrzeichen auf den künftigen Knecht Çemach geltend gemacht wird (Sach. 3, 7. 8 nach richtiger Auslegung), sondern auch mit den vorexilischen Heroen des Prophetentums. Jeremias in seiner Einsamkeit (15, 17), als unbeweibt und kinderlos (16, 1 ff.), als von seinen Angehörigen verfolgt und verstoßen (11, 15—23. 12, 5—8) und für seine Bemühungen zum Guten mit Bösem gelohnt (18, 18—20), leidet im Gleichnis, was Jahve von seinem Volke leidet und was sein Volk dereinst leiden wird, und es ist dieses nicht bloß eine leidentliche Folge seiner Zeugenthätigkeit, sondern gehört zu ihr selbst. Jesaja bezeichnet nicht bloß sich selbst mit seinen Söhnen und ihrem Verhalten im allgemeinen als Zeichen, die Jahve den Frommen aufgestellt habe, damit sie sich daran halten (8, 18 ff.), sondern zählt trotz seiner vielgerühmten Erhabenheit es zu den ihm göttlich befohlenen Prophetenwerken, wenn er einmal mit seiner Frau ehelichen Umgang pflegt (8, 3) oder wenn er ein andermal drei Jahre lang ohne Rock und Schuhe umherlaufend (20, 3) den Spott der Straßenjugend in der Residenz erweckt. Und wie viel mehr erinnert uns an Ezechiel, daß Hosea, obwol er darum für einen Verrückten galt (9, 7), zweimal sich in den Kopf setzt, er müsse eine liederliche Weibsperson freien und durch Liebe und Strenge sie und die unehelichen Kinder zu sich heraufziehen, und behauptet, damit Weißagungen und Wahrzeichen für Israel zu stiften (1, 2 ff. u. 3, 1 ff.)! Er hat in der That in dem aufreibenden Ringen seiner

Seele um die Seele seines Weibes und die durch ihre und ihrer Kinder Gewöhnung gefährdete Ehre seines Hauses zuerst wie kein anderer das Wesen der göttlichen Liebesarbeit und Barmherzigkeitsgesinnung in aller Strenge der Gerichte nachempfinden und ermessen gelernt, und nach meiner Meinung war der Gewinn den Einsatz werth.

Wer mit mir diese Thatsachen anerkennt und noch nicht von der neuen theologischen Geschichtsforschung die Kunst gelernt hat, die echten Propheten von der Anklage auf Narrheit dadurch zu entlasten, daß man, wenn der Prophet sagt, er habe von Gott Befehl erhalten, das und das zu thun, und sei dem nachgekommen, sobald es noch unseren modernen Begriffen unvernünftig oder wunderlich erscheint, ihm dafür in den Mund legt, der Prophet habe zu seinen Volksgenossen gesagt: Gott hat es mir nicht befohlen und ich thue es auch nicht; aber nehmt es so an, als ob er's mir befohlen und ich es ausgeführt hätte und laßt euch diese (eingebildete) Thatsache zum Unterpfande und als Bürgschaft für die Dinge gelten, die ich euch nun weiter verkündige, — wer das noch nicht zu leisten im Stande ist, der wird die Möglichkeit zugeben und die Gleichartigkeit des Ezechiel mit den älteren echten Propheten auch darin erkennen, daß er erstens mit einem Stücke seines häuslichen Lebens und zweitens mit einem Abschnitte seiner Krankheitsgeschichte von Gott in den Dienst der prophetischen Verkündigung genommen wurde. Wir werden uns auch nicht durch den erwähnten Spott der Zeitgenossen an der Thatsächlichkeit der Zustände und an der inneren Wahrhaftigkeit der entsprechenden Aussagen des Propheten irre machen lassen. Denn es liegt schon an sich in der menschlichen Roheit begründet, daß man die Sprechversuche des Stummen oder Stotternden belacht, über die Bewegungsversuche eines Gelähmten und die Phantasien eines Fiebernden sich lustig macht. Und vollends, da der Prophet an seiner Opposition gegen die in Selbstzufriedenheit sich abschließende Tagesmeinung erkannt wird und, wenn irgend ein Prophet, dann Ezechiel gegen die herrschende Einbildung und den Augenschein der Thatsachen sich erhoben hat, so war bei ihm, der beides zugleich sein wollte, ein lächerlicher Kranker und ein Prophet, für die spottlustige, selbstzufriedene

Menge seiner Zuhörer Stoff genug zu scherzhafter Unterhaltung zu finden.

Ueber den ersten Punkt, die Bedeutung des Todes seines Weibes will ich hier nicht reden, außer sofern dieser Tod den äußeren Anlaß zum völligen Verluste seines Sprachvermögens bildete, wol aber über den zweiten, über seine Krankheitsgeschichte, von der jene Verstummung einen Theil bildete. Ich halte dieses für um so nöthiger, als die bisherigen Ausleger die symbolische Absicht und Deutungsfähigkeit der hiehergehörigen Symptome als das zunächst Gegebene angesehen und auf deren Darlegung sich beschränkt haben, während doch in Wahrheit das zunächst Gegebene die natürlichen Ereignisse und Erscheinungen selbst sind und in ihrer Einheit erfaßt werden wollen, bevor man sie als Illustration der Verkündigung des Propheten ausbeutet. Es scheint mir grundverkehrt, die 390+40 Jahre aus irgend welchen anderen Geschichtsangaben ableiten und daraus die Tage begreifen zu wollen, anstatt sich zunächst um die 390+40 Tage zu kümmern und darum, was sie für das persönliche Ergehen Ezechiels bedeuten. Denn die Tage sind das Gegebene und die Anwendung ihrer Zahl auf das Leben Israels in seinem Verhältnisse zu Gott und die entsprechenden Jahre desselben ist erst das Zweite, was Ezechiel und seine Zuhörer lernen sollen, nachdem sie Zeugen der 390+40 Tage geworden sind.

Verfolgen wir den Krankheitszustand Ezechiels bis zu seiner völligen Verstummung nach dem 12./10. des 9. Jahres, also von seinem 30. bis zu seinem 34. Jahre, so ergibt sich etwa folgendes Bild. Der Kranke, von dessen früheren Zuständen wir wegen der Verstümmlung seines Berichtes am Anfange keine directe Kunde besitzen, hat am 5./4. in seinem 30. Jahre eine ihm gottgewirkt erscheinende Vision, welche nach der Art des Berichtes bei ihm die erste in ihrer Art gewesen sein muß; er kann der Ergriffenheit seines Gemüthes durch den ersten Eindruck Folge geben, indem er auf sein Angesicht fällt (1, 28). Das Aufstehen aber auf eigene Füße, zu welchem er sich sollicitirt fühlt (2, 1), gelingt ihm nicht auf die Anstrengung seiner bisherigen Kraft, sondern unter dem Gefühle, daß eine neue höhere Kraft ihn hinstellt (2, 2). Wir

übergehen die weiteren Gehör- und Gesichtshallucinationen, von denen der Kranke redet (2, 3 ff.) und nehmen nur das inacht, daß er eigentümliche Empfindungen im Schlunde hat, als ob er eine Pergamentrolle hinunterschlucke mit süßem Nachgeschmacke (2, 8 bis 3, 3), und daß er aufgefordert wird, zu seinen Volksgenossen zu gehen und zu reden in einer Weise, als ob das Gehen, sowie das Verständlichreden ihm erst als möglich aufgedrängt würde unter Hinweis auf höheren Beistand (3, 4 ff.). Darnach fühlt er sich wie durch fremden Kraftzufluß getragen (3, 12. 14) und er geht מַר, d. i. nicht „bitter“, sondern entschlossen, energisch darauf losstrebend (s. Hab. 1, 6) den befohlenen Weg, ein Erfolg, den er sich selbst nur erklären kann durch die Erinnerung an eine bis dahin nicht gefühlte Willenserregtheit (בַּחֲמתרוּחִי) und eine nie erlebte Hingenommenheit durch höhere Gewalt. (Denn וָאֵלֵךְ מַר wird durch בְּ, das vor וְיַד als Conjunction fortwirkt, doppelt näherbestimmt.) In diesem Zustande kommt er zu der am Kbar angesiedelten, vielleicht nach einer jüdischen Localität sich Thel-abîb nennenden Exulantengemeinde, um da, wo dieselben jedesmal versammelt sitzen, auch seinerseits mitten unter ihnen zu sein (denn der Consonantentext, ואֲשֶׁר zu lesen, will so aufgefaßt sein, daß שָׁם auf die mit אֲשֶׁר angefangene Ortsbestimmung für das Sitzen des Propheten zurückweist). Sieben Tage kann er sich so unter ihnen zeigen, aber nicht redefähig, sondern nur als starre Figur (מַשְׁמִים 3, 15) dasitzend. Am 8. Tage, also am 12./4., wagt er es wieder unter höherer Gewalt (3, 16. 22), in eine Schlucht außerhalb des Ortes zu gehen, um in einer neuen Vision dessen gewiß zu werden, daß er von jetzt an nicht auf einen willkürlichen Gebrauch seiner Glieder und Sprachorgane, wie sie für öffentliches Leben erforderlich sind, zu rechnen habe, daß ihm vielmehr eine Bindung an das Krankenlager im eigenen Hause, welche ihm das Gehen zur Gemeinde unmöglich mache und eine Bindung der Sprechorgane bevorstehe, welche nur der Nothwendigkeit prophetischer Mittheilung weichen werde. (Denn in 3, 25 ist statt נָתְנוּ und אֲסָרוּךָ erstens nach אַדְבִּיק in V. 26, zweitens nach נָתַתִּי in 4, 8, drittens nach dem Trg., der in 3, 25 wie in 4, 8 Gott als Subject des נתן denkt, die erste Person Sing. נָתַתִּי und אֲסַרְתִּךָ herzustellen, wovon zuerst das letztere in

אֶסְרוּךָ und dann unter dem Zwange der Analogie auch das erstere in die 3. Plur. verdarb.) In der That wird er in engstem zeitlichen Zusammenhange mit diesem letzten Ausgange von einem Anfalle betroffen, der durchgehend sich als eine die rechte Seite angreifende Hemiplegie darstellt, sofern er 390 Tage nur auf der linken Seite liegen kann. Auf diese folgt später eine 40 Tage dauernde Anästhesie der linken Seite, so daß er nur auf die rechte sich stützen kann. Die Lähmung muß aber in ihrer Ausdehnung gewechselt haben, denn die obere Körperhälfte erscheint zeitenweise so frei, daß er sich sein geringes und einfaches Essen und Trinken aus grobem Brotkuchen und Wasser (jeden Falls unter dem Beistande seines Weibes) bereiten und zu Munde führen kann, obwol oft in starrem Hinstieren (4, 16 בְּשִׁמָּמוֹן) und unter heftigem Zittern (12, 18). Für jede Mittheilung ist er meist auf Zeichen angewiesen, die er mit Gesicht und Hand vollzieht. Bisweilen wird die Lähmung zu einer solchen Starre des ganzen Körpers, daß er Gesicht und ausgestreckten bloßen Arm lange in derselben Richtung erhält (4, 7). Ihm selbst ist dieser sonderbare Zustand, in welchem der kranke Körper leistet, was der gesunde nicht kann, nur erklärlich in dem Glauben, daß Gott ihn wie mit Stricken halte, damit er sich nicht willkürliche Lagenveränderungen zu geben versucht werde (4, 8). Wenn er redet, so geschieht es jedesmal zum Behufe prophetischer Mittheilung und als ob der ausdrückliche Befehl Jahve's ihn dazu in Stand setze (Kap. 3, 26. 27). Die Vision wiederholt sich übrigens in dem angegebenen Zeitraum nur einmal am 5/6. seines 31. Jahres, also in der zweiten oder, falls sie sich nicht gleich anschloß, vor der zweiten längeren Dauer dieser sonderbaren Gebundenheit (8, 1).

Es war natürlich, daß diese persönliche Erscheinung des jungen vornehmen Mannes in ihren Versammlungen die Vorsteher der Gemeinde bewog, auf ihn zu achten, und daß sie sich nachher, als er in seinem Hause lag, ab und an um sein Lager versammelten, um auf die etwaigen Aeußerungen desselben als besondere zu merken und auch etwa in Anerkennung der göttlichen Veranlassung seines Zustandes ihn als einen Propheten zu befragen (Kap. 8, 1. 14, 1. 20, 1). Da konnte es geschehen, daß er vor ihren Augen eine

visionäre Wanderung nach Jerusalem antrat und ihnen dieselbe nach dem Erwachen zur Bewußtheit beschrieb (11, 24. 25), auf diese Weise die Geberden und unwillkürlichen Aeußerungen nachträglich erklärend, die sie während seiner Geistesabwesenheit an ihm beobachtet hatten (11, 13). Denn an einem solchen Kranken mußte es als bedeutsames Zeichen von inneren Erlebnissen erscheinen, wenn er einmal die Hände heftig zusammenschlug (21, 19) und mit dem Fuße stampfte (6, 11), wenn er zitternd und stierenden Blickes seine Nahrung nahm (12, 18. 19), oder wenn er wie zusammenbrechend vor schwerer Belastung und bitterem Herzweh aufstöhnte (21, 22) oder laut heulte (21, 17). Und die Worte, welche dabei hervorquellen, verrathen dann meist durch ihren eigentümlichen Rhythmus und das Stoßweise des Fortschrittes noch die Heftigkeit des Affectes und das Nachzittern der Erschütterung (vgl. z. B. 21, 14—22 und das ganze 7. Kapitel). Dabei versteht es sich von selbst, daß, was der Prophet sagt, nicht Beantwortung ihm vorgelegter Fragen aus dem sicheren, zu freier Verfügung stehenden Schatze abgeklärter Erkenntnis ist, sondern daß er redet, als ob er unter höherer Erleuchtung in den Seelen seiner Zuhörer ihre geheimsten Wünsche und Gedanken lese und, unbekümmert darum, ob sie gerade dieses hören wollen oder nicht, nur das wiedergebe, was ihm eine göttliche Stimme in verborgenem Zwiegespräche einspricht.

Wie es sich mit seinem Zustande nach den 40 Tagen verhalten habe, darüber wissen wir direct nur dieses eine, daß eine solche anhaltende Starre nicht wieder eingetreten ist. Und wir könnten daraus, daß er eine Wand durchbricht nnd in einen anderen Raum seines Hauses übersiedelt (12, 3 ff.) schließen, daß er überhaupt das Gehvermögen wieder erhalten habe. Indes, da er auch hiebei als Wahrzeichen von Gott gelten will (12, 6. 11), ebenso wie Kap. 24, 15—27, so scheint umgekehrt die Ohnmacht der Gehwerkzeuge geblieben zu sein auch nach jenen Anfällen, was sich dadurch bestätigt, daß wir überall, wo er zu Menschen redet, diese in seinem Hause versammelt finden, auch nach seiner Genesung von der völligen Sprachlosigkeit (33, 30—33). Daß Ezechiel selbst hierüber nichts zu sagen für nöthig befindet, obwol er doch die Genesung von der Sprachohnmacht so deutlich und genau als Wende-

punkt hervorhebt, kann ich mir nur daraus erklären, daß jene Unfähigkeit zu gehen etwas bekanntes und eine Schwäche war, welche aus früherer Zeit als aus dem 30. Jahre datirte, und daß er über Anfang, Dauer und Art derselben in dem verlornen Anfange seines Buches berichtet hatte. Und in der That ist die Erzählung in Kap. 1—3 so gehalten, daß man den Eindruck empfängt, nicht seine Ohnmacht, zu gehen und zu stehen, sei eine unerhörte, durch die Vision gewirkte Erscheinung an ihm gewesen, sondern vielmehr dieses, daß er habe gehen und stehen können.

Da ich selbst den Fall erlebt habe, daß eine lange Zeit zu gehen unfähige, ab und an von den heftigsten Schüttelkrämpfen heimgesuchte, geistig höchst begabte Kranke plötzlich im Augenblicke einer durch energischen Appell an ihren Glauben erzeugten Erregung zur Verwunderung ihrer Angehörigen nicht bloß das jetzt eben anbefohlene Aufstehen und Gehen vollbrachte, sondern auch darnach jahrelang im Stande war, wenn auch nur mit der äußersten Willensanstrengung, längere Gänge, bisweilen eine Wegstunde hin und zurück zu machen, so nimmt es mich nicht wunder, daß Ezechiel durch eine gottgewirkte Vision und die dabei vernommenen Befehle in den Stand gesetzt wurde, zu stehen und zu gehen, wie er es vorher nicht vermochte. Aber auch die ganze Erscheinung des Mannes in der Zeit vom 30. bis zum 34. Jahre seines Lebens habe ich immer nur, seit ich sein Buch selbständig zu erforschen begann, für die eines Kranken gehalten, welchen periodische Lähmung bald bewegungs- bald sprachlos machte. Es war mir daher keine geringe Freude, als mir eine der größten Autoritäten auf dem Krankheitsgebiete des Nervensystems, mein verehrter College, Herr Geh. Medizinalrath Dr. Bartels, auf meinen ihm schriftlich vorgelegten Krankenbericht meine allgemeine Anschauung durch die specielle Versicherung bestätigte, daß bei Ezechiel ein ungewöhnlich hochgradiger Fall der ihm aus eigener Beobachtung, wie aus den wissenschaftlichen Berichten anderer Autoritäten wohlbekannten, übrigens nicht häufigen Katalepsie vorliege. Wie ich aus der nach seiner gütigen Anleitung durchforschten ziemlich zerstreuten Literatur (s. die neueste Uebersicht bei Rosenthal, Handbuch der Diagnostik und Therapie der Nervenkrankheiten, Erlangen 1870, S. 281 ff.

und Eulenburg in dem von ihm und einigen anderen herausgegebenen Handbuche der Krankheiten des Nervensystems, Leipzig 1875, 2. Hälfte, S. 351 ff.) gesehen habe, steht die Katalepsie oder Starrsucht oft im Zusammenhange mit anderen Krankheitszuständen, wie Hysterie und allgemeiner nervöser Depression, und ist dieselbe weder in ihren Ursachen noch in ihrer Heilung bisher begriffen, weil sie oft plötzlich kommt und plötzlich verschwindet und in den wenigen Fällen, wo eine Section erfolgen konnte, kein abnormer anatomischer Zustand als Ursache oder Correlat gerade dieser Krankheitserscheinung sich ergab, welche schon von den griechischen Aerzten als ein Zustand der Hingenommenheit von fremder Gewalt angesehen und bezeichnet worden ist.

Unter diesen Umständen, und da die älteren Berichte über Fälle von Katalepsis, weil sie dem Verdachte unterliegen, ohne die rechte Kritik geschrieben zu sein, ohne weiteres außer Betracht bleiben mußten, darf es nicht wundernehmen, daß ich nur eine geringe Zahl von zuverläßigen und anschaulichen Krankenbildern dieser Art auffinden konnte. Das ausführlichste bietet immer noch der mir von Bartels nachgewiesene Bericht von Paul Berdinel in den Archives générales de Médecine par Lasègue et Duplay, Paris 1875 (Octoberheft S. 385—414) über Marie Lecomte, welche früher ganz gesund 25 Jahre alt am 29./5. 1873 in's Hospital Cochin zu Paris aufgenommen und am 29./7. 1875 gänzlich genesen entlassen wurde. Bei ihr war das primäre Leiden ischurie hystérique und die kataleptischen Zustände kamen nur hinzu, wechselten also unregelmäßiger ab. Um so bemerkenswerther ist es deshalb, wenn am 1./1. 1875 der behandelnde Arzt constatirt, daß sie seit zwei Monaten liege, die unteren Glieder in völliger parésie und der Leib völlig gefühllos, sowie daß ihre Stimme seit 3 Monaten fast ganz tonlos sei. Bald ist sie halbkataleptisch, dann spricht sie nicht und fühlt sie nicht (s. B. unter dem 2. März 1875), bald ganz kataleptisch und völlig steif, dann hat sie etwa eine Vision (s. unter dem 9. April d. J.) und läßt sich die flexibilitas cerea durch die den Aerzten wohlbekannte Aufstellung des Körpers in der Form eines V auf längere Zeit an ihr constatiren, wie z. B. am 10. und 11. April 1875.

Zu diesem Bilde einer chronischen Katalepsie füge ich das eines akuten Anfalles, über welchen Thomas Jones vom St. George's Hospital in London in Markhams British medical journal 1863, Bd. I, S. 585 berichtet und welcher in einigen Punkten sehr verwandtes mit den an Ezechiel beobachteten Erscheinungen bietet. Da die Zeitschrift mir selbst erst nach langen Bemühungen erreichbar war und den meisten Lesern nicht zugänglich sein wird, so erlaube ich mir, etwas ausführlicher zu sein. Der Anfall wurde beobachtet an einem 60 Jahre alten, stets gesunden, kräftig gebauten Gipser, der am 2. Mai in das genannte Hospital gebracht und am 13. Mai ganz genesen entlassen wurde. An jenem Tage, 11 Uhr Vormittags, mitten in der Arbeit auf dem Gerüste, die Werkzeuge in der Hand, stand er plötzlich da with his arms outstretched, his legs fixed, the whole body rigid and immoveable; his eyes were widely open; he appeared to be quite insensible to all external objects. His arms were found to be so rigidly fixed in the elevated position, that it was found impossible to pull them down; and the trowel and the brush were so tightly grasped in the hands that they could not be removed. Und wenn er zwei- bis dreimal bedachtsam das Werkzeug von einer Hand in die andere nahm, um mit der freien das Taschentuch herauszuziehen und zur Nase zu führen, so nahm er darnach sofort wieder seine statuenartige Haltung ein. Nach 2stündiger Dauer derselben kommt der Arzt der Straße, welcher unter großer Schwierigkeit seine Arme herunterbiegt, ihm Senfpflaster und kalte Umschläge am Genick und auf dem Kopfe applicirt, ohne irgend welche Aenderung des Zustandes bis um 4 Uhr, wo er in's Hospital geschafft wurde, zu erzielen. Hier wird er ohne Erfolg galvanisirt, mit kalter Douche behandelt, when in bed, in whatever position he was placed, however uncomfortable, he would remain unmoved. The arms were raised and they remained elevated. I next raised his head off the pillow, and in that position it remained. At the same time I raised his trunk and placed it at an obtuse angle with his legs; there it remained with his head in the position previously placed, turned to either side, with his eyes closed or opened

just as they were placed. Now he presented a most curious spectacle, in the half-sitting posture, with the head thrown forwards, eyes open, but still appearing lifeless and his arms outstretched. I can compare him to nothing better than a tinted statue. He remained in this position perfectly immoveable, several minutes, until his position was again changed, nämlich durch die Wärter. Und 22 Stunden im ganzen dauerte dieser Anfall, ohne dann wiederzukehren. Bemerkenswerth ist, daß der Kranke vom Arzte als ein Mann von melancholical disposition bezeichnet wird und nach seiner eigenen Erklärung stets an großer Reizbarkeit zu leiden hatte. Noch mehr dieses, daß sein bis dahin durchaus normales Befinden durch die unerwartete Kunde vom plötzlichen Tode seines Weibes gestört wurde, indem sich considerable mental depression seiner bemächtigte. Zwei bis drei Tage vor dem Anfalle am 2. Mai fühlte er sich sehr gequält durch Hallucinationen des Gesichtes und des Gehöres: he saw various colours and heard various sounds, sometimes the firing of guns und an eben diesen Tagen beobachten seine Mitarbeiter einige Male eine etwa zwei Minuten dauernde große Abwesenheit des Geistes.

Endlich ziehe ich noch als besonders instructiv bei den von Skoda geschriebenen Bericht über die 15jährige Juliana Neumann in Zeitschrift der k. k. Gesellschaft der Aerzte zu Wien, 8. Jahrgang, 2. Band (1852), S. 404—419. Dieselbe kam am 29. October 1851 in Skodas Klinik, nachdem sie schon längere Zeit an Schlaflosigkeit, Regungslosigkeit und Sprachlosigkeit gelitten hatte und die charakteristischen Symptome der Katalepsis an ihr constatirt worden waren. Sie war nämlich zur Heilung von einer mit dem 5. Jahre bemerkten geringen Schwerhörigkeit nach Wien geführt, um magnetisch behandelt zu werden. Nach drei Wochen vom 25. August an erschien sie in Traurigkeit und Bewußtlosigkeit versunken und enthielt sich alles Fragens und Antwortens; ihre Regungslosigkeit unterbrach sie einmal beim Anblick ihrer Mutter, als sie in die Heimat zurückgeschafft wurde, indem sie das Wort „Mutter“ ausstieß und in ein heftiges Weinen ausbrach, ein anderes Mal beim Anblick einer geliebten Verwandten, indem sie

leise wimmerte. Am 11. September begann sie wieder zu sprechen und erklärte, in Wien verzaubert zu sein. Am ersten October trat der alte Zustand in stärkerem Grade wieder ein, und so kam sie am 29. October wieder nach Wien, diesesmal in Skodas Behandlung. Hier zeigten sich nun die bekannten Symptome, aber die Steifigkeit war bei ihr größer in den oberen als den unteren Extremitäten. Den Tag über lag sie regungslos auf dem Rücken, den Abend zum Schlafen drehte sie sich links, ohne daß während des Schlafes der in die Höhe gehobene Arm seine Stellung veränderte. Sie wurde zunächst nur durch Wasser und Kaffee ernährt, war aber in der Regel nur morgens und abends zum Schlingen befähigt. Wenn einmal der Schlaf nicht eintrat, wurde der ganze Körper zitternd und die Muskeln steif angespannt. Vom 26. November an bemerkte man, daß sie stehen konnte, und wurden deshalb täglich Gehversuche gemacht. Vom 15. December besserte sie sich, konnte am 9. Januar, obwol das Gesicht noch ausdruckslos blieb, im Saale einer Wärterin selbständig nachgehen; vom 13. Januar an zeigte sich Heiterkeit im Gesichte und fing sie an die Gegenstände zu fixiren, obwol ihr Mund noch geschlossen blieb; vom 20. Januar an verlor sich die Sucht des Beharrens in ihr gegebenen Stellungen; aber erst vom 1. März an öffnete sie selbst den Mund zum Essen, belebte sich ihr Gesicht und bewegten sich ihre Hände willkürlich; am 8. März konnte sie stricken, am 9. Theilnahme an Unterhaltung und Sehnsucht nach Speisen an den Tag legen. Aber am 12. März verursachte der Besuch ihres Stiefvaters lange Niedergeschlagenheit und die kataleptischen Zustände traten wieder hervor, dieses Mal im Zusammenhange mit einer Anschwellung der Unterkieferspeicheldrüsen, und nach erfolgreicher Bekämpfung des letzteren Uebels genas sie so bald, daß sie am 22. März schon im Hofe des Hospitals gehen konnte. Vom 27. an gab sie schriftlich auf Fragen oder über ihre Wünsche Auskunft. Wieder niedergeschlagen vom 4. April an redete sie zum erstenmale am 8. bei Nacht die Wärterin mit dem Ausdrucke eines Wunsches an, zu gehen; aber erst am 24. April begann sie mit schwacher und näselnder, häufig ganz versagender Stimme zu sprechen. Nun wurde die Stimme täglich stärker, die Kranke freute sich ungemein des wiedergewonnenen

Sprachvermögens, behielt aber noch Steifigkeit im Halse, mit deren Beseitigung am 1. Mai die Stimme zu der Stärke kam, welche sie vor der Krankheit gehabt hatte.

Besonders bemerkenswerth scheint mir, was die nunmehr Genesene selbst von ihrer eigenen Empfindung aus über ihren Zustand dem Arzte erklärt hat, da nicht die Beschreibung des von außen beobachtenden Mannes der Wissenschaft, sondern nur die des Kranken selbst unmittelbar mit den Aussagen Ezechiels verglichen werden kann. Sie sagt über die Entstehung ihrer Krankheit, daß sie während der Behandlung durch den magnetischen Arzt plötzlich von einer Traurigkeit überfallen worden sei und eine Unbehaglichkeit empfunden habe, die sie weder durch eigene Anstrengung, noch durch äußere Belustigungen habe verscheuchen können. „Ich saß unbeweglich, glotzte jedermann an [vgl. Ez. 3, 15]; die an mich gestellten Fragen glaubte ich zuweilen beantwortet zu haben — zuweilen wußte ich deutlich, daß ich nicht gesprochen habe und auch nicht sprechen konnte“ (a. a. O., S. 416). Daß sie in der Nacht des 8. April den Wunsch auszugehen geäußert habe, wußte und erklärte sie, indem sie sagte, sie sei durch die einige Tage dauernde Unterlassung ihrer Ausführung in den Hof in die größte Aufregung gekommen und habe nach langer Anstrengung plötzlich reden können (s. S. 417). In Bezug auf ihre Regungslosigkeit (s. ebendaselbst) gab sie an, es sei ihr, obwol sie häufig und jedesmal bei den mit ihr angestellten Versuchen sich auf's äußerste angestrengt habe, den Körper zu bewegen und sich den Versuchen zu entziehen, dennoch unmöglich gewesen, ein Glied zu rühren. Daß ihr, namentlich die Beibringung von Speisen, etwas Qual mache, habe sie nur durch Andrücken der Zunge an die Zähne kundthun können und bisweilen die Empfindung gehabt, als gehe vom Munde ein Seil in den Magen und schnüre diesen zusammen. Bei ihrem Besserwerden habe sie gefühlt, wie ein Körpertheil nach dem anderen freier werde.

Hier haben wir also den Fall eines über 6 Monate langen, bei heftiger Erregung hin und wieder unterbrochenen Unvermögens zu sprechen, welches auch nach Skodas eigener Ansicht durchaus unfreiwillig war, in Verbindung mit dem Verlaufe einer chronischen Katalepsis. Ich brauche nicht erst zu sagen, welches Licht diese

Erscheinung auf die Sprachlosigkeit des Ezechiel wirft. Dazu finden wir bei beiden Kranken zeitweiligen tremor des Körpers, zeitweiliges Stöhnen, Heulen, Wimmern, plötzliche Zuckungen, beidemale auf's äußerste beschränkte und nur zu bestimmten Zeiten mögliche Ernährung (vgl. מֵעֵת עַד־עֵת Ez. 4, 10. 11), so lange die steife Lage auf dem Bette dauert. Ferner ist auch das von Bedeutung, daß erst die ihr wie Verzauberung vorkommende magnetische Behandlung, nachher der Besuch des ihr unsympathischen Stiefvaters von so entschiedenem Einfluß auf ihr Gemüth und folgeweise auf den Eintritt der kataleptischen Zustände war. Wir verstehen darnach, wie nicht bloß die überwältigende Vision Kap. 1. 2, sondern auch die Erscheinung der neugierigen, ihm unsympathischen Juden bei Ezechiel öfters von entscheidendem Einflusse auf sein Gebahren war. Und wenn die Kranke endlich in der Aufregung plötzlich reden kann, so nimmt es uns nicht mehr wunder, wenn Ezechiel plötzlich bei dem endlichen Kommen des lange erwarteten Flüchtlings die Sprache wiederbekommt.

Ebenso ergiebig ist aber auch der oben skizzirte von Jones beobachtete Fall. Wenn der Kranke dort Farben sieht und Kanonenschüsse hört, so wird es Ezechiel erlaubt sein, in einer Vision Feuergestalten, Sapphirfarbe und den Regenbogen zu schauen (1, 26 bis 28) und Flügelschlag und Rädergerassel zu hören (3, 12. 13). Insbesondere aber, wenn ein 60jähriger stets gesunder Handwerker durch die Nachricht vom plötzlichen Tode seiner Frau in eine Melancholie geräth, die ihn in der 2. Woche darnach des Sprech- und Bewegungsvermögens für 22 Stunden beraubt, so ist es ja wol begreiflich, daß der schon lange kranke und insbesondere nur zeitenweise sprechfähige Ezechiel einige Tage nach der Vergewisserung vom plötzlichen Tode seiner Frau dauernd auf fast 3 Jahre alles Vermögen zu sprechen verliert. Ebenso correspondirt die Vorstellung von der Gebundenheit mit Stricken während der Zeit des Wachens in den 390+40 Tagen mit der obigen Aussage der Juliana Neumann über ihre Gebundenheit und ihr allmähliches Freiwerden. Und statt aus der visionären Verschlingung eines ebenso visionären Buches die Folgerung abzuleiten, daß der mechanisch-materialistische Ezechiel alles Ernstes geglaubt habe, die Prophetie sei „eine ob-

jective Materie in der Welt", stelle ich diese Erscheinung, welche als Reflex von Empfindungen in einem Halse, der der Versteifung und der Unfähigkeit zum Sprechen entgegengeht, ohnehin natürlich ist, ohne Rücksicht auf die Sentimentalität, mit welcher manche Gelehrte den Ezechiel gelesen und bekrittelt haben, mit dem Seile zusammen, welches dem Judenmädchen Juliane Neumann aus dem Munde in den Magen gieng.

Nach diesem allen halte ich es für erwiesen, daß wir Ezechiel als einen Mann anzusehen haben, der nach einem für Katalepsie prädisponirenden Leidens- und Schwächezustande im Zusammenhange mit einer im 30. Lebensjahre gehabten aufregenden Vision von dieser eigentümlichen Krankheit ergriffen wurde. Und wenn nach Eulenburg (a. a. O., S. 352. 353) zu der primären Ursache, nämlich irgend welcher Neuropathie, als secundäre hinzuzukommen pflegen aufregende Erlebnisse, religiöse Schwärmerei und mystische Speculationen, endlich auch Malariainfectionen, so dürfen wir bei Ezechiel dieses alles, wenn es zur Erklärung nöthig ist, in reichstem Maße voraussetzen. Denn wenn irgend einen, so mußte den fünfundzwanzigjährigen Priester der schmähliche Sturz des legitimen Fürstenhauses, die Verschleppung in unreines Land, das immer deutlicher klingende prophetische Zeugnis, daß diese Transportation der Häupter und Stützen des Staates der Anfang vom Ende sei, in die äußerste Aufregung versetzen und ihn in geistiger Beziehung gleichsam entwurzeln; und war er beweglichen Geistes — wie denn nach Eulenburg (S. 358) die Intelligenz bei Kranken dieser Art ausgezeichnet entwickelt sein kann, namentlich bei jugendlichen —, so konnte er nicht anders, als in Gedanken beständig an der Auflösung des Conflictes arbeiten, in welchen die Thatsachen mit den göttlichen Verheißungen, die Wirklichkeit seines Lebens mit seinem Glauben getreten waren. Endlich war die Versetzung aus dem Berglande Israels an einen babylonischen Kanal eine solche Verschlechterung der klimatischen Lebensbedingungen für ihn, daß wir es völlig begreiflich finden würden, wenn wir in dem verlornen Anfange seines Buches, falls er uns einmal wieder gezeigt würde, berichtet läsen, daß er von seiner Ankunft in Chaldäa an sich unwohl befunden habe.

Wenn ich auch nur in der Hauptsache durch vorstehendes einen Zug der persönlichen Erscheinung Ezechiels richtig zu verstehen angeleitet habe, so dünkt mich der Gewinn für die Erklärung seiner literarischen Eigentümlichkeit und seiner Wirkungsweise nicht gering. Vor allem werden wir nicht mehr geneigt sein, ihn mit anderen willkürlich gewählten Normalpropheten zu vergleichen und ihn bloß negativ nach seinem Verhältnisse zu ihnen zu werthen, noch auch uns geltende Forderungen auf ihn anwenden, um ihn zu tadeln, wenn er denselben nicht entspricht. Wen wird es noch stoßen, daß er die Weißagung über die Bedrängung Jerusalems statt durch Worte, die er nicht hatte, durch eine Zeichnung auf Backstein darstellte (4, 1 ff.), und den Mangel an aller Aussicht auf göttliche Hülfe, indem er eine eiserne Pfanne zwischen sich und sein Gebilde setzte, wenn er mit drohend ausgestrecktem Arme die 390+40 Tage dalag, dieses nachher so deutend, daß Jahve schon seit den 430 Jahren der Existenz Jerusalems als Residenz die Sünden dieser Stadt mit dem Vorbehalte trage, sie endlich heimzusuchen (vgl. Jer. 32, 31. 32), und daß wie eine eiserne Scheidewand der Himmel den Jahve vor ihr verbergen werde, von dem sie dann zu spät Hülfe erwartet? Oder dieses, daß er den Schmuck seines Haares mit rauhem Schwertmesser abschneidet und in's Feuer wirft, um zu veranschaulichen, daß Jahve Jerusalem, obwol sein Schmuck und die Stätte seiner Ehre auf Erden, mit rauher Hand von sich abthun und dem Verderben ausliefern werde (Kap. 5, 1 ff.); oder daß er in Kap. 12 die Flucht und Gefangennahme Zedekia's an sich selbst darstellte, oder daß er den Zug Nebukadnezars, dessen Ziel noch unentschieden ist, nämlich ob er den Ammonitern oder den Juden verderblich werde, durch Zeichnung einer nachher in 2 Schenkel auseinandergehenden Linie darstellt, indem er (lies statt וְיָד בָּרֵא bis לָבוֹא in 21, 24. 25 vielmehr: ועיר בְּרֹא שׁהֶרֶךְ עִיר בְּרֹאשׁ הֶרֶךְ הַשִּׁים) an jeden Endpunkt der zwei Schenkel je eine Stadt zeichnet, die eine Jerusalem, die andere Rabbath Ammon bedeutend? Seine Zuhörer kamen, um zu hören; aber oft hörten sie nichts, dann sahen sie wenigstens an ihm Zustände oder Zeichen seiner Hand, welche ihr Nachdenken reizten und für die gelegentlich kommende Aufklärung durch das eigene Wort Ezechiels empfänglich machten.

Was ferner die als übertrieben verschrieene Bildlichkeit seiner Rede anlangt und die übermäßige oft geschwätzige Breite, in der er seine Vergleiche, ich möchte sagen, zu Tode hetzt, so ist zunächst anzuerkennen, daß der ursprüngliche Entwurf meist ein entschieden glücklicher ist. Schrader findet die Elegie auf die Löwenmutter in Kap. 19 schön. Ich stelle am höchsten den Gedanken, Thrus mit einem Prachtschiffe zu vergleichen, das von seiner ehrgeizigen Bemannung auf hohe See geführt wird und dort untergeht (27, 26); ich finde es treffend, daß die den Staat in selbstsüchtiger Gewinnsucht untergrabenden falschen Propheten den Füchsen in Ruinen und die die Seelen fangenden und durch Schmeicheleien den natürlichen Sinn verstrickenden Prophetinnen den Vogelstellern verglichen werden, welche zur Freiheit bestimmte Vögel in Käfigen gefangen halten (Kap. 13). Und wenn auch die Ausführung bei unserer Unbekanntschaft mit den vorausgesetzten Vorstellungen für uns im einzelnen unverständlich bleiben wird, so bewundere ich doch den kühnen Entwurf, in welchem der Prophet selbst (lies 32, 18 mit Hitzig וְהוֹרִדֵהוּ אֲתָּה) mit den Nationen als Klageweibern unter traurigen Mitleidsworten den Pharao zur Erde bestattet (Kap. 32, 17 ff.). Ich übergehe andere ebenso glücklich gewählte Bilder und Conceptionen. Aber mit dieser Anerkennung läßt sich sehr wohl das Eingeständnis vereinigen, daß Ezechiel besonders zähe im Festhalten des Entwurfes erscheint, daß er denselben in alle seine logischen Consequenzen verfolgt, und daß er, weil der bildliche Rahmen den ganzen Inhalt nicht fassen will, an ihm zerrt, ihn verschiebt, oft sprengt und, je voller nun die Sache zum Ausdruck gelangt, die ganze Ausführung anfängt, dem Maße der Schönheit zu widersprechen. Vollgültige Belege dafür bilden Kap. 16. 20. 23. In Kap. 27 leidet die Schönheit durch die copia doctrinae in der Aufzählung der Nationen, mit denen Thrus Handelsbeziehungen gepflogen hat. In Kap. 31 scheint die Art, wie Assurs Fall dem Aegypter als böses Vorzeichen vorgehalten wird, zu ausführlich, indem man stellenweise vergißt, daß die Rede auf Aegypten abzwecke und zu dem Glauben verleitet wird, es handle sich um Assur selbst. Wiederum ist der bildliche Rahmen bis zum Sprengen mitgeschoben, wenn der Fall der Bäume in 31, 12—18 schließlich sich als Sturz in den Tod und

die Unterwelt darstellt, oder wenn in Kap. 23, 32 ff. das Bild vom Rausch und Schande bewirkenden Trinken des Bechers so weit verfolgt wird, daß derselbe schließlich als irdener Krug und in Scherben zerbrochen noch als Verwundungsmittel für die Trinkende zum zweitenmale zur Verwendung kommt. Endlich glaube ich zu bemerken, daß namentlich in den hinter der Genesung liegenden Stücken, wie z. B. Kap. 36 (V. 16—36). 37. 38. 39 sich mehr als sonst ein Wortreichtum geltend macht, der deutlich verräth, wie der Redende Genuß an seiner Rede empfindet.

Aber alle diese Erscheinungen finden nun ihre genügende Erklärung. Es ist eine häufige Erfahrung, daß gerade Nervenkranke eigensinnig sind in der Festhaltung und Verfolgung einmal gefaßter Entwürfe, besonders begabt für abstract logische Entwicklungen und für schnelles und scharfes Erfassen arithmetischer und geometrischer Verhältnisse, wie wir dieses alles auch bei Ezechiel finden. Aus eigener Erfahrung weiß ich, wie zu abstracter Begriffsentwicklung neigenden Naturen statt der Sache und ihrer concreten Fülle sich ein mathematisches Schema unterschiebt, welches die Gedankenbewegung bestimmt, und daß eben solche, wenn sich ihnen einmal ein glückliches Bild oder ein passendes Gleichnis auf dem Leben darbietet, dasselbe, statt es zu belassen, wie es ist und für das nächste Stadium des Gedankens ein anderes zu erzeugen, mit in den Gedankenproceß hineinziehen, so daß es sich oft gegen seine Natur mit entwickelt und verändert. Insbesondere liegt für einen Schriftsteller die Gefahr, Bilder zu übertreiben, Gleichnisse mit Inhalt vollzupfropfen und ihre gegebenen Züge über das Maß auszubeuten, dann nahe, wenn der ersten Erzeugung derselben nicht die sofortige Mittheilung und Anwendung folgt, sondern die Reflexion Zeit gewinnt, neben der Sache und nach ihr auch den unmittelbar für sie gefundenen Ausdruck zum Gegenstande ihrer Thätigkeit zu machen. Eben dieses aber leidet auf Ezechiel Anwendung, der oft genug durch seine Sprachlosigkeit genöthigt war, gewaltsam zurückzuhalten, was es ihn mitzutheilen drängte, und, ehe ihm vergönnt wurde zu reden, was er inwendig empfangen hatte, lange Zeit mit seinen ausgestalteten Gedanken einsam fortleben mußte. Endlich ist mir an ihm der behagliche Selbstgenuß in

der Rede, nachdem er die Fähigkeit zu ihr wiedererlangt hat, ebenso wenig auffällig, wie in dem Falle Skoda's (a. a. O., S. 416) wo die Genesene „ungemein geschwätzig sich zeigte und nicht müde wurde, alles, was sie — wußte, jedem zu erzählen". Beidemale ist die Freude an der Wiederherstellung der Sprache in der Lust an ihrem Gebrauche sichtbar.

Aber nicht bloß die äußere Eigentümlichkeit der Ezechiel'schen Darstellung erhält von dem gewonnenen Ergebnis ihre psychologische Rechtfertigung, sondern auch die seiner Wirkungsweise zu Grunde liegenden Anschauungen werden verständlicher. So hat man ihn getadelt, daß er sich hart und gleichgültig gegen den Erfolg der Predigt bei seinem Volke zeige. Aber wenn dem Erfolge des Paulus seine Leidenszustände im Wege standen, weil sie ihn lächerlich oder als einen gezeichneten Menschen erscheinen ließen (Gal. 4, 13. 14), warum sollte nicht auch Ezechiel beim Antritte seines Berufes fürchten, daß seine Gottgeschlagenheit und seine Gebrechlichkeit den Eindruck völlig wiederaufheben werde, den der göttliche Inhalt seiner Verkündigung bei seinen Zuhörern wirken könne? Hat Paulus sich über die Erfolglosigkeit seiner Predigt bei denen, die verloren gehen, in dem Gedanken getröstet (2 Kor. 4, 3), daß er Gotte gegenüber sein Amt in Gehorsam erfüllt habe (2 Kor. 2, 17), warum soll nicht Ezechiel bei seiner Berufung hart und unempfindlich gegen den Ungehorsam seiner Zuhörer (3, 8. 9) durch die klare Erkenntnis gemacht sein, daß er nur darauf zu sehen habe, treu wiederzuverkündigen, was Gott ihm zu verkündigen befehle, den Erfolg aber, ob sie gehorsam werden oder nicht, lediglich Gotte anheimzustellen habe (2, 3—7. 3, 10. 11). Diese Ermuthigung, trotz aller erschwerenden Hindernisse in ihm selbst das Werk anzufassen, setzt ja den brennenden Wunsch voraus, daß dem göttlichen Worte doch kein seinen göttlichen Ursprung verdeckender Schein bei den Zuhörern entgegenwirken möge, ebenso wie die Mahnung 33, 30—33 voraussetzt, daß der Prophet selbst auf den Gedanken kommen könnte, mit den tröstlichen Verheißungen zurückzuhalten, die er nun zu verkündigen hat, weil seine Zuhörer nicht die bußfertige Gehorsamsgesinnung haben, für welche jene allein ihren Segen entfalten können. Gott will den Ungehorsamen, die nun die Strafe

für ihren Widerstand gegen das prophetische Wort leiden, den Glauben eben nicht leicht machen, er gibt ihnen, die eigentlich keinen zu haben verdienen, einen verächtlichen Propheten, dessen Erscheinung den Ungehorsam erleichtert, den Gehorsam zu einer Leistung bußfertiger Gesinnung stempelt, von dem sie aber hinterher durch die Thatsachen werden überführt werden, daß in ihm ein wirklicher Prophet unter ihnen erweckt worden war (2, 5. 29, 21. 33, 33). Des Propheten Aufgabe konnte unter diesen Umständen nur darin bestehen, unverfälscht und ohne sich durch die Stimmung und Gesinnung seiner Volksgenossen bestimmen zu lassen, wiederzugeben, was Gott ihm eingab, und die Zustände geduldig zu erleiden, die Gott ihm auflegte, um ihn zu dem Wahrzeichen zu machen, welches er für diese Israeliten für passend erachtete. Daß ihn diese Selbstverwahrung gegen jede den Erfolg anstrebende Rücksichtnahme auf seine Volksgenossen nicht in das andere Extrem gleichgültiger Verhärtung gegen das sittliche Verhalten und das endliche Geschick der Glieder seiner Gemeinde führen dürfe, dafür sorgte das einschneidende Gotteswort, welches ihn, soweit seine Predigt dazu wirken konnte, für Heil und Unheil des Einzelnen verantwortlich machte (Kap. 3, 17—21) und ihn zum Vertreter der Gemeinde vor Gott bestellte (11, 15); und daß er in der That dem Geschicke seiner Volksgenossen nicht gleichgültig zusah, auch wo es als wohlverdientes göttliches Gericht erschien, zeigt seine fürbittende Wehklage daselbst (11, 13).

Ebenso ist es mit dem Grundtone seiner Verkündigung, welche beständig darauf hinausläuft, den Gegensatz des heiligen Gottes und des sündigen, gebrechlichen Menschen einzuschärfen, das endliche verheißungsgemäße Heil als ein Werk unverdienter Gnade Gottes, zu welchem die sich selbst verurtheilenden Menschen nur durch völligen Abbruch aller Ansprüche und Hoffnungen und durch eine von Gott selbst zu vollbringende Umschaffung ihrer Gesinnung hinangeführt werden, hinzustellen. Ebenso wie bei Paulus begreift sich dieses auch bei Ezechiel, der in einzigartiger Weise an seiner eigenen Person die Nichtigkeit menschlichen Vermögens und die Irrelevanz menschlichen Unvermögens Gotte gegenüber zumal erfahren hat, der alle seine Hoffnungen, auch die von Gott selbst legitimirten, alle seine Ansprüche und Besitztümer, auch die seinem Herzen theuersten, zu-

letzt auch den Gebrauch seiner Glieder und seiner Zunge unter dem Zwange des göttlichen Dienstes an Gott aufgeben und in geduldigem Schweigen auf das Werk Gottes hat warten müssen, der endlich an sich selbst erlebt hat, daß Gott das natürliche Lebensvermögen nimmt, nur um es in neuer Weise zum Gebrauche in seinem Dienste wiederzugeben, und den Menschen nur entwerthet, um ihm, indem er aus schöpferischem Vermögen ihn mit neuen Gaben ausrüstet, einen Werth für sich und sein Reich zu verleihen, welcher über seine eigenen alten Hoffnungen hinausgeht. Mit einem Worte, seinen Satz (18, 32), daß Gott nicht mit dem Tode droht und in den Tod führt, um zu tödten, sondern um lebendig zu machen, den hat er selbst erlebt, und wenn er nach diesem allen, auch ohne die ausdrücklichen Erklärungen darüber, als ein Wahrzeichen des mit seinen alten Hoffnungen in den Tod gegebenen, für eine Neubelebung aufbehaltenen Israel dasteht, wie sollte er nicht auch seinem Volke als sein Lebensgesetz eben das verkündigen, was er an sich selbst erfahren hat? Und mit dieser individuellen Lebenserfahrung stimmt es auch, wenn er die geschichtlichen Gerichte Gottes so wenig als definitiv entscheidend ansieht, daß er selbst Sodom wiederhergestellt und — ein unerhörter Gedanke für ein israelitisches Herz — als Schwester dem erneuerten Jerusalem zugesellt werden läßt (16, 53—63; vgl. Matth. 11, 24).

Aber dem Ezechiel wird alles verübelt, er muß auch noch heute ein verächtlicher Prophet sein, selbst deshalb, daß er sich beständig als בֶּן־אָדָם anreden läßt. Bei Jesaja nimmt es niemand übel, daß er den Reflex des himmlischen Heroldsrufes: „Heilig ist Jahve“, aus seiner ersten Vision in der Form des ihm eigenen Gottesnamens „der Heilige Israels“ durch alle seine späteren Reden hindurchgehen läßt; warum soll Ezechiel, wenn ihn in seiner ersten Vision und in den ihr gleichartigen späteren eine göttliche Stimme in charakteristischer Weise anredete, nicht unbeanstandet diese Bezeichnung für sich beibehalten? Oder war es nicht natürlich, daß er bei dem Zuschauen und der Theilnahme an solchen Geisterscenen wie Kap. 1 u. 8 ff., als der einzige mithandelnde Mensch nach seiner Zugehörigkeit zum genus Mensch, welches dem genus der Geister gegenübersteht, angeredet wurde? Und warum sollte ihm das keinen

Eindruck machen, wenn er diese Stimme und ihre Redeweise so bestimmt von seiner eigenen Stimme und seinem Sprachgebrauche unterschieden empfand, wie nach Kap. 10 unzweifelhaft die Bezeichnung גַּלְגַּל für das, was er Räder genannt hat? Erst in der Vision Kap. 8 ff. sagt er כְּרוּב, nachdem er vorher den unbestimmten Ausdruck חַיָּה gebraucht hatte, weil er bei jener eine göttliche Stimme vernahm, die die חַיָּה und den אוֹפָן vielmehr כְּרוּב und גַּלְגַּל nannte; und er macht ausdrücklich darauf aufmerksam, daß diese Verschiedenheit der Namen mit Identität der Sache bestehe, wenn er Kap. 10, 12—15 (wo V. 14 mit וַיֵּרֹמּוּ in V. 15 zu streichen und für לְאַרְבַּעְתָּםאוֹפַנֵּיהֶם in V. 12 zu lesen ist לְאַרְבַּעַת פְּנֵיהֶם nach LXX) geradezu sagt: „Und die Räder waren voll von Augen ringsum nach ihren vier Fronten. Die Räder, sie wurden vor meinen Ohren גַּלְגַּל genannt und die ‚Kerubim' das war eben dasselbe Wesen, welches ich früher in der ersten Vision gesehen hatte."

Wollte aber zum Schlusse mir noch jemand sagen, daß nach meiner Darlegung die Göttlichkeit des prophetischen Zeugnisses Ezechiels in demselben Maße aufhöre, als ich dasselbe aus seinen natürlichen Krankheitszuständen begreiflich mache, so antworte ich: erstens, daß wir es als gegeben hinzunehmen haben, wenn Gott sich des ehelichen Lebens Hosea's bedient, um ihn zum geeigneten Zeugen der in aller Gerichtsstrenge bleibenden Barmherzigkeit Jahve's gegen sein Volk zu machen, und wenn er des häuslichen Lebens und des persönlichen Ergehens Ezechiels sich bedient, um seinem verbannten Volke die ihm heilsame Lehre darzubieten. Denn wir haben nicht von einem eigenen Gottesbegriffe aus zu erklären, was gotterfüllte Geschichte ist und was nicht, sondern vielmehr aus der Geschichte, die sich als gotterfüllt an unseren Seelen bewährt, zu lernen, was es um Gott und um die Wege seiner Weisheit ist. Zweitens, daß die Krankheitszustände Ezechiels keine natürlichen sind, da die ärztlichen Autoritäten selbst bekennen, daß sie sie aus den ihrer Forschung zugänglichen, in der materiellen Organisation wirkenden Factoren nicht herausrechnen können. Und wenn Brücke in dem Skoda'schen Falle (a. a. O., S. 418) auf das psychische Element einer dunklen Vorstellung, eines Traumbildes recurrirte, um

die Consequenz der Muskelanspannung bei der Kataleptischen zu erklären, so wird es uns bei der offenbaren Einheitlichkeit und der überall identischen ideellen Abzweckung der Zustände Ezechiels gestattet sein, eine von Gott seiner Seele eingepflanzte Idee als bewirkende Ursache anzuerkennen, falls man nämlich mit mir der Ueberzeugung lebt, daß zu allen Passivis ein handelndes Subject gedacht werden muß, und daß die Geschlossenheit und der constante Zusammenhang einer Reihe von Vorstellungen und Handlungen, welche nicht das menschliche Subject freithätig vollzieht, sondern welche in ihm und durch dasselbe vollzogen werden, für eine andere wirkende Intelligenz sprechen, in welcher die dem menschlichen Subjecte verborgnen Beziehungen der einzelnen Acte bewußte Absicht sind. Drittens, daß die Entscheidung, ob diese Intelligenz eine göttliche, und ihre Wirksamkeit eine dem göttlichen Heilszwecke dienende sei, hier wie überall nur durch die Bewährung der in Rede stehenden Erscheinungen an unserem nach Gott verlangenden und zum Guten verpflichteten Herzen gewonnen werden kann. Ich aber stehe nicht an zu bekennen, daß ich in Ezechiel einen Menschen erkenne, der sich in selbstloser Geduld durch Gottes Hand beugen läßt, der sich an dieser ihn beugenden Hand hält und wiederaufrichtet, um unbekümmert um gute und böse Gerüchte, Gunst und Abgunst, seine Pflicht zu thun; und daß das, was Israel von ihm lernen sollte und konnte, in religiöser und sittlicher Beziehung vom Zwecke der göttlichen Menschenerziehung aus mir als das Vernünftige gegenüber der Unvernunft erscheint, welche in der Menge jener Zeit zu Tage tritt.

Daß diese Behauptung auch mit dem richtigen Verständnisse von Kap. 40—48 zusammenbestehe, sowie daß Ezechiel nicht der Verfasser der von Lev. 18—26 aus zu reconstruirenden Gesetzsammlung sei, kann ich bei der Ausdehnung, welche diese Abhandlung schon gewonnen hat, leider dieses Mal nicht mehr zu beweisen unternehmen.

2.

Das historiographische Verfahren des dritten Evangelisten.

Von

C. F. Nösgen,
Pfarrer in Klein-Furra (bei Nordhausen).

Eine früher angestellte Untersuchung (Stud. u. Krit. 1876, S. 265 ff.) über den schriftstellerischen Plan des dritten Evangelisten führte uns durch die Erwägung der im Proömium ausgesprochenen Absicht der Abfassung wie durch die Analyse des Inhalts zu der Annahme: der Evangelist wolle ein nach lehrhaften Motiven entworfenes und geordnetes Geschichtsbild geben. Die Richtigkeit dieser Beobachtungen wird sich nun aber an dem historiographischen Verfahren, welches der Evangelist eingeschlagen, an seiner Art und Weise, den evangelischen Geschichtsstoff zu gruppiren und zu ordnen und die einzelnen Perikopen abzurunden, zunächst bewähren müssen.

Liegen der Darstellung des dritten Evangeliums in Wirklichkeit lehrhafte Motive zu Grunde, dann kann dasselbe nicht eine einfach am chronologischen Faden hinlaufende Lebensbeschreibung und auch keine der Verschiedenheit des geographischen Terrains nach geordnete Schilderung der Wirksamkeit Jesu bieten, wie dies beides bis in die neueste Zeit behauptet ist. Da diese Hypothesen fast für unantastbare Axiome der Evangelienkritik gelten, muß die Prüfung der für dieselben angeführten Instanzen unsere nächste Aufgabe sein, wollen wir zur Erkenntnis des vom dritten Evangelisten beobachteten historiographischen Verfahrens gelangen.

Daß das Evangelium einen „progrès historique nettement marqué" (Godet) aufweisen müsse, um historisch glaubwürdig zu sein, ist ein ungegründetes Vorurtheil. Der Begriff einer Evangelienschrift steht nicht a priori fest, und wie der landläufige selber lediglich dem nächsten Anscheine der neutestamentlichen Geschichtsbücher entlehnt ist, kann ein weiteres Eindringen in deren Wesen

denselben modificiren. Ueber den historischen Werth der evangelischen Berichte wird ohnedem durch andere Gründe als ihre formale Anordnung entschieden.

Mit großem Schein wird sodann für den chronologischen Charakter der Darstellung im dritten Evangelium die Angabe des Verfassers, καθεξῆς schreiben zu wollen, als unwiderleglicher Beweis geltend gemacht, als böte das Proömium eben nur diese einzelne Angabe über den Plan des Evangelisten und würde dieselbe nicht durch den Zusammenhang bedeutend limitirt. Und doch hat uns die Auslegung des Proömiums (a. a. O., S. 272 f.) gezeigt, daß das καθεξῆς, wie es dies unbestreitbar aussagen kann (vgl. Ebrard, Wissenschaftliche Kritik, 3. Aufl., S. 144), hier im Zusammenhang eine sachliche Anordnung ankündigt, wie sie dem durch den Satz ἵνα ἐπιγνῷς κ. τ. λ. V. 4 angegebenen Zweck des Schreibers entspricht.

Ebenso wenig bezeugt der Umstand, daß der Beginn der Darstellung mit dem Anfang des Lebens Jesu und sein Beschluß mit dem Ausgang seines Lebens gemacht wird, für die Beobachtung der chronologischen oder besser gesagt akoluthistischen Abfolge der mitgetheilten Begebenheiten. Denn einmal wäre eine Abweichung von diesem naturgemäßen Grundriß einer geschichtlichen Schilderung einer historischen Persönlichkeit eine schriftstellerische Verkehrtheit, und sodann rahmen die Berichte über den Anfang und das Ende des Lebens Jesu doch nur eine bei weitem umfangreichere Darstellung des Wirkens Christi (Kap. 4—21) ein und die Detailuntersuchung gerade dieses Haupttheils muß die Entscheidung über den etwaigen chronologischen Charakter der Darstellung abgeben. Ihr Ergebnis spricht aber auf's entschiedenste gegen jede derartige Annahme.

Hin und wieder gibt der Evangelist allerdings das akoluthistische Verhältnis zweier von ihm berichteten Begebenheiten an, soweit ihm dasselbe bekannt war. Im allgemeinen schreibt er aber nicht akoluthistisch (vgl. Ebrard a. a. O.). Und in jenen seltenen Fällen einer solchen Angabe dient dieselbe nachweislich der Herausstellung eines sachlichen Moments der Darstellung des einzelnen Abschnittes. Für die bestrittene Annahme ist nun insbeson-

dere das Vorkommen welthistorischer Angaben wie Kap. 1, 5. 2, 1. 3, 1 u. 23 mit Nachdruck geltend gemacht (Tischendorf, Syn. evang., p. XIV sq.). Allein das Vorkommen derselben allein und ausschließlich in der Vorgeschichte des öffentlichen Wirkens Jesu weist klar darauf hin, daß dieselben nicht sowol in chronologischem Interesse als vielmehr behufs geschichtlicher Constatirung der vom Evangelisten zuerst hervorgehobenen Stufen der Offenbarung des höheren Wesens Jesu bis zu seinem Hinaustreten in's öffentliche Leben beigebracht werden. Mit Unrecht ist die bei einem Historiographen auffällige Beschränkung solcher chronologischen Angaben auf die Zeit der Jugend durch den Umstand zu erklären versucht, daß hier ein erster Versuch vorliege, auf diesem Gebiete eine Lücke auszufüllen (Ewald, Die drei ersten Evangelien, 2. Aufl., Bd. I, S. 232). Denn ein laut Inhalt der Apostelgeschichte mit den allgemeinen politischen Verhältnissen der vier letzten Jahrzehnte vor der Zerstörung Jerusalems vertrauter Schriftsteller, wie der dritte Evangelist, konnte in der Feststellung des Todesjahres Christi keine Schwierigkeit finden. — Für die weitere Behauptung: tota narrationis series apud Lucam in certos quosdam temporis terminos plerumque — quod plane in usu est Judaeorum — in hebdomades (σάββατα) descripta est, können die bei der Geringheit ihrer Zahl und bei ihrer ungleichmäßigen Vertheilung an sich schon beweisunkräftigen Stellen 4, 16. 31. 6, 1. 6. 13, 10. 14, 1. 23, 44. 56. 24, 1 um so weniger angeführt werden, als in denselben mit Ausnahme der zwei der Leidensgeschichte entnommenen die Angabe des Tages zum sachlichen Verständnis unumgänglich nothwendig war (gegen Tischendorf). Und wenn dabei behauptet ist, der dritte Evangelist passim id ipsum haud obscure significat ordinem se nescire, so ist dies eine Verdrehung des Thatbestandes (gegen denselben). Denn der Evangelist spricht sich in der Regel über das zeitliche Verhältnis der einzelnen von ihm mitgetheilten Begebenheiten und Vorkommnisse gar nicht aus, sondern reiht dieselben mit gänzlicher Gleichgültigkeit für ihr gegenseitiges zeitliches Verhältnis aneinander. Die Unbekümmertheit um dasselbe findet sich selber hinter Kap. 19, obgleich von da an der geschilderte Lebensabschnitt selbst zum Einhalten der Zeitfolge ein-

lud. Diese Eigentümlichkeit des Evangelisten zeigt denselben als chronologischen Berichterstatter in einem so seltsamen Lichte, daß er sicherlich viel eher beweist, die mit jenem καθεξῆς des Proömiums versprochene Anordnung müsse eine andere denn eine chronologische sein, als umgekehrt zum Beweise für die Nothwendigkeit einer chronologischen Deutung jenes Wortes angeführt werden zu können (gegen Tischendorf).

Mag es nun auch ein anderes sein, chronologisch schreiben und die Darstellung mit chronologischen Merkmalen versehen (Wieseler, Chronolog. Synopse, S. 322 f.), so müssen doch in solchem Falle die für ersteres sprechen sollenden Anzeichen um so unzweideutiger sein. Beim dritten Evangelium kann aber den dafür geltend gemachten Wahrnehmungen nur willkürlich beweisende Kraft beigemessen werden. Denn gleich in dem ersten dafür ausgebeuteten mit Mark. 1, 14 bis 6, 44 parallelen Abschnitt des Evangeliums 4, 14 — 9, 17 läßt sich die Behauptung nur unter allerlei Retractionen halten. Damit der Evangelist chronologisch geschrieben habe, muß die Begebenheit 4, 14 f. von der nothwendig einer späteren Zeit zuzuweisenden Mark. 6, 1—10 (vgl. Matth. 13, 54—58) unterschieden und mit der älteren Harmonistik eine zweifache Abweisung Jesu von Nazareth angenommen werden, und ebenso muß die Selbigkeit der Kap. 7, 36—50 berichteten Salbung Jesu mit der bethanischen geleugnet werden. Und dennoch kann die Verschiedenheit der Anordnung mancher Begebenheit und des denselben bei Matthäus und Markus ausdrücklich zugewiesenen zeitlichen Zusammenhangs mit anderen allein durch das Zugeständnis einer Abweichung von der Akoluthie aus sachlichen Motiven seitens des dritten Evangelisten erklärt werden; so sei 5, 1 keine ausdrückliche Zeitbestimmung im Unterschiede von Mark. 1, 16—20 mitgetheilt, und der Abschnitt versetzt, um die Predigt Jesu in der Synagoge von Kapernaum der in Nazareth und ihrem verschiedenen Erfolg schärfer gegenüberzustellen (Wieseler, S. 285), weshalb denn auch der folgende Abschnitt der chronologischen Bestimmung ermangele.

Hinter Kap. 9, 17 wollen sich die mitgetheilten Reden mit der ihnen im parallelen Abschnitt des zweiten Evangeliums zugewiesenen Aufeinanderfolge gar nicht zusammenbringen lassen. Wäh-

rend bei Mark. 4 behauptet wird, die dort zusammengestellten Parabeln könnten nicht an einem Tage gesprochen sein, kann der Vorzug der Zusammenstellung der beiden Gleichnisse 13, 18. 19 und 20, 21 nur mittelst der entgegengesetzten Annahme erwiesen werden. Ein andermal muß die Behauptung der thatsächlichen Verschiedenheit der Rede 11, 17—25 von der Mark. 3, 19 mitgetheilten vermittelst des Eingeständnisses, die Darstellungsform habe sich indes augenscheinlich verähnlicht, erkauft werden. Und endlich kann dann das Zugeständnis nicht zurückgehalten werden, Lukas nehme, während Mark. 6, 45 bis 8, 21 und Matth. 14, 22 bis 16, 12 die chronologische Ordnung einhielten, nach Auslassung des ganzen Abschnittes ohne irgend eine Angabe über das chronologische Verhältnis in Kap. 9, 11 die mit den beiden andern Evangelisten parallel mitgetheilten Begebenheiten auf, um später, nachdem er durch vier Perikopen in der Parallele geblieben, nach abermaliger Auslassung wieder einen vereinzelten parallelen Abschnitt zu bieten (Kap. 9, 46—58), den der erste Evangelist genau einreiht. Wie sehr diese Erscheinung der Annahme einer beabsichtigten chronologischen Darstellung widerstrebt, erweist der zu ihrer Aufstellung gemachte (Hug, Einl. II, § 40) Erklärungsversuch, ein Homoioteleuton anzunehmen, welches die Abschreiber verleitet, der ersten Speisung im dritten Evangelium gleich folgen zu lassen, was erst nach der zweiten eingetreten, und ohne jeglichen Anhalt in dem textkritischen Zeugen den Ausfall der betreffenden Perikopen im dritten Evangelium in allen Manuscripten desselben zu postuliren. Dem offenbaren Mangel vermag auch die Annahme (Godet) nicht abzuhelfen, die mit der Taufe beginnende continuation du développement de sa personne ergieße sich in zwei verschiedenen neben einander herlaufenden Linien: d'un côté c'est le développement de l'œuvre nouvelle, de l'autre c'est sa rupture violente avec l'œuvre ancienne, le joudaisme, zumal für die Absicht des dritten Evangelisten, eine derartige Darstellung zu bieten, in dieser selbst kein Anhalt vorliegt.

In dem zweiten Haupttheile der Darstellung, welcher dem Nachweise einer chronologischen Anordnung völlig widerstrebt, ist dann der ganz mislungene Versuch gemacht, die scharfgezeichneten An-

fänge der drei im vierten Evangelium unterschiedenen Festreisen in 9, 51. 13, 22. 17, 11 nachzuweisen (Wieseler). Allerdings gedenkt der Evangelist an diesen drei Stellen der Absicht Jesu, nach Jerusalem zu gehen, führt uns auch jedesmal einige Züge aus Jesu Reiseleben vor. In keinem Falle führt er Jesum aber bis nach Jerusalem, sondern bald finden wir Jesum an einem anderen, sogar von Jerusalem noch ferner gelegenen Orte, als der, von dem jene Reise dahin angetreten ward (vgl. Hug a. a. O.). An Uebereinstimmung mit dem vierten Evangelium ist hier noch weniger zu denken; Kap. 17, 11 befindet sich Jesus an einem ganz andern Orte, als es nach dem Johannes-Evangelium bei Beginn der dritten Jerusalemsreise der Fall war, und 13, 22 wird Jerusalem in einer Weise als Reiseziel in's Auge gefaßt, daß eine Zusammenstellung mit dem Joh. 11 berichteten Zuge aus Peräa nach Bethanien unmöglich ist. Endlich wird 9, 51 so unumwunden deutlich von dem Antritt der Reise zum letzten entscheidenden Osterfeste gesprochen, daß auch die gelehrteste Auseinandersetzung (so bei Wieseler, Beiträge, 1869, S. 127 ff.) das Gegentheil nicht darzuthun vermag. Ließe die Menge der im zweiten Haupttheil des Evangeliums von Kap. 9 ab aneinandergereihten Perikopen sich überhaupt als Bericht über nach einander eingetretene Begebenheiten fassen, dann könnte derselbe nur als der Reisebericht eines solchen Berichterstatters angehen, der nicht wußte, daß zwischen jenem Aufbruch aus Galiläa und dem feierlichen Einzuge in Jerusalem noch ein anderer Aufenthalt an diesem Orte lag (Schleiermacher, Versuch über Lukas: Werke, Bd. II, S. 116; Ewald, Meyer u. a.). Indes jedem Ausleger, der beachtet, daß Jesus im Anfang dieses Abschnittes in Samarien, 10, 38 bereits in Bethanien, 13, 22 wieder weit weg erst auf dem Wege nach Jerusalem, 13, 41 wieder in Galiläa, 17, 11 wieder zwischen Samaria und Galiläa und nach der Erinnerung an das Ziel der Reise 18, 31 in V. 35 nochmals jenseits des Jordan in Jericho sich befindet, um abermals nach Bethanien zu ziehen, der wird anerkennen müssen (vgl. Reuß, Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments, 3. Aufl., S. 193 f.), daß der Evangelist selbst bei einer nur oberflächlichen Kenntnis der Ortslagen dies nicht für

ein und dieselbe Reise ausgeben wollen konnte. Den deshalb vergeblichen Anstrengungen, diesem Theile einen chronologischen Charakter beizumessen, kann auch die Eintheilung dieselben in drei sich auf dieselbe Reise beziehende Erzählungskreise: 1) 9, 51 — 13, 21: le premier verset indique la resolution du depart; 2) 13, 22 — 17, 10: le premier verset fait ressortir la direction du voyage (vers Jerusalem); 3) 17, 11 — 19, 27: le premier verset precise le théâtre du voyage (entre la Galilée et la Samarie), — um so weniger aushelfen, als dadurch gerade die chronologisirende Auffassung aufgegeben und eine Realeintheilung des Evangeliums für nothwendig erklärt wird (gegen Godet). Ueberdem tragen viele Redestücke dieses Abschnittes auch keineswegs ein und dasselbe Gepräge mit den zweifellos der letzten Lebenszeit Jesu angehörenden Reden und Gesprächen (vgl. Ebrard a. a. O., S. 166).

Wider die bestrittene Ansicht zeugt schließlich auch der letzte Abschnitt des Evangeliums, in welchem die Darstellung des Leidens fast von selbst zum Einhalten der geschichtlichen Reihenfolge veranlaßte. Denn sichtlich ordnet der Evangelist im 22. Kapitel die Begebenheiten der Leidensnacht ohne strenge Rücksicht auf deren zeitliche Abfolge (vgl. Tischendorf a. a. O., S. 145 ff.) aus einem anderen Gesichtspunkte und trifft gleicherweise aus den Vorgängen auf Golgatha eine ihm passende Auswahl unter Weglassung mancher für einen chronikonartigen Berichterstatter wesentlichen Partien.

Unter Verwerfung dieser so offenbare Blößen bietenden strengchronologischen Auffassung des Evangeliums wird von anderen (Bengel, Baur, Holzmann, Weiß [Bibl. Theol., 1. Aufl., S. 636]) dem Evangelisten die Absicht beigemessen, den Eintheilungsgrund seines Evangeliums dem verschiedenen geographischen Terrain der Wirksamkeit Jesu entnehmen zu wollen. Nach dieser Seite soll sich sogar zwischen dem dritten Evangelium und der Apostelgeschichte ein Parallelismus in der Art herausstellen, daß, wie das Christentum in der Apostelgeschichte von Jerusalem über Samaria zu den Heiden sich verbreite und in ihr jedem dieser drei Momente ein eigener Theil gewidmet wird, im ersten Buch

desselben Schriftstellers im Evangelium umgekehrt der Stifter des Christentums seinen Weg von dem Γαλ. τῶν ἐθνῶν uns über Samaria nach Jerusalem nehme und gleichfalls jedem dieser Punkte ein besonderer Theil der Schrift gewidmet wird (Zeller, Apostelgeschichte, S. 440). Wie mislich es indes um den Nachweis dieser Eintheilung im Evangelium steht, erhellt daraus, daß bei ihrer Annahme dem Evangelisten Schuld gegeben werden muß: er habe im Widerspruch mit seinem Versprechen, genau zu forschen, im zweiten Theile verschiedene Stoffe, welche sich in seinen Quellen am Schlusse des galiläischen Aufenthalts fanden, nur unter der Annahme zusammengestellt, diese Reden und Ereignisse seien in die Zeit des Aufbruchs und der langsamen Reise nach Jerusalem gefallen, welche indeß allein dem Evangelisten beizumessen (Schleiermacher, Ewald), oder er habe diese Reise benutzt, um seinen paulinischen Gedankenreichtum um so ungehinderter darlegen zu können (Hilgenfeld, Einleit. in's Neue Testament, S. 562). Stände es so, dann wäre das Gerede vom Labyrinth des Einschiebsels (Keim, Jesus von Nazara, Bd. I, S. 75) wirklich am Orte. Aber es ist nicht einmal die Eigentümlichkeit des zweiten Theils, Jesum im langsamen Umherziehen, dessen Ziel Jerusalem ist, zu zeigen (so Meyer zu 9, 51); vielmehr begegnen wir bereits im ersten, auf den Aufenthalt in Galiläa angeblich sich beziehenden Haupttheil Vorfällen, wie den 7, 36 ff. 8, 22 ff. 26 ff. 9, 28 ff. berichteten, welche sich gleichfalls nur auf einer Reise Jesu zu Peräa oder in der Nähe Jerusalems oder im äußersten Norden bei Cäsarea zugetragen haben können, während, wie schon hervorgehoben, der zweite Haupttheil uns auch wieder galiläische Auftritte bietet 13, 31. 17, 12. Bei diesem Sachverhalt sollte allseitig zugestanden werden, daß die Erzählungen des mittleren Theils nicht zu dem Zweck zusammengestellt sein können, um als Bericht über die aufeinanderfolgenden Begebenheiten einer Wanderung von Galiläa nach Jerusalem zu gelten (vgl. Bleek, Synopt. Erkl., Bd. II, S. 146). Jeder Versuch, das Evangelium aus einem so äußerlichen historiographischen Gesichtspunkt gearbeitet sein zu lassen, führt nur dahin, dasselbe für eine planloses Corollarium von allerlei Fragmenten der evangelischen Ueberlieferung zu erklären, wie es einem

Schriftsteller nicht beizumessen, der, wie der dritte Evangelist laut seines Proömiums, mit dem vollen Bewußtsein an seiner Aufgabe und der ihm obliegenden Pflicht gearbeitet hat.

Dies negative Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung nöthigt nun aber, das Verfahren des Evangelisten mit dem vorgefundenen und von ihm aufgesuchten geschichtlichen Stoffe um so mehr zu untersuchen. Dasselbe wird hier indes nur in so weit und in so fern in's Auge gefaßt, als dies zur Erkenntnis der Diataktik des Stoffes in diesem Evangelium nothwendig, ohne in die Untersuchung der Quellen und über die Glaubwürdigkeit der Berichte selbst einzutreten.

Nach der eigenen Angabe des Evangelisten im Proömium sind ihm die berichteten Begebenheiten und Reden gleicherweise *πράγματα*, geschichtliche Thatsachen (1, 1), und will er dieselben zum Erweise der daran deutlich unterschiedenen Lehren (*λόγοι* 1, 4) verwenden. Seine Absicht geht also dahin, in Betreff der Vorgänge des Lebens Jesu das facta loquuntur im ganzen, wie im einzelnen zur Geltung zu bringen und sie als Beweisstücke einer bestimmten, den Adressaten der Schrift bekannten Lehranschauung zu benutzen. Wollte der Evangelist nun diesen seinen Zweck erreichen, so mußte er seine Darstellung so objectiv als möglich vorführen und sich aller eigenen Zusätze zu den von seinen Gewährsmännern überlieferten Stoffen enthalten, sich selber nur die Anordnung und Zusammenstellung vorbehalten. Denn nur in diesem Falle konnte er seinem Adressaten gegenüber seiner Darstellung den Schein des Gemachten und Beabsichtigten nehmen.

Dieser von ihm selbst bezeichneten Art seines Vorhabens entspricht die Einführung einer großen Reihe von Perikopen durch ein einfaches *εἶπε δὲ*, *ἔλεγεν δὲ* und das in dieser Hinsicht besonders bezeichnende *ἐγένετο δὲ* oder *καὶ* genau. Selbst wenn der Evangelist die letztere Einführungsformel in seinen Quellen bereits angewandt fand, beruht deren häufiger Gebrauch bei ihm sicherlich nicht auf einer bloßen Uebernahme in seine Schrift. Denn diese Formel findet sich nur ein einziges Mal bei Parallelstücken Luk. 6, 1 = Mark. 2, 23, da die Parallelisirung von Luk. 17, 11 mit Matth. 19, 1 abgelehnt werden muß (gegen Tischendorf),

während der dritte Evangelist sich der Formel auch mitten in einer Erzählung zur Einführung eines neueintretenden Factums bedient: 2, 6. 15. 9, 23. 16, 22. 19, 15. 24, 4. 15. 30. 51. Diese Formel, das alttestamentliche וַיְהִי, ist im Hebräischen die stehende Form für die Darstellung einer fortschreitenden Handlung und Entwicklung und knüpft an einen bereits erwähnten oder doch als bekannt angenommenen Kreis des Vollendeten an (Ewald, Hebr. Gramm., § 231b). Dieselbe konnte einem griechisch redenden und denkenden Autor höchst passend erscheinen, um in irgend einer Weise verwandte und sich entsprechende historische Vorgänge und Vorfälle ohne Rücksicht auf deren chronologisches Verhältnis zusammenzuordnen, da auch der Grieche geschichtliche Thatsachen einfach als *τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων* (Herod. I. im Prolog) bezeichnet. An fünfundzwanzig Stellen: 1, 8. 2, 1. 3, 21. 5, 1. 12, 17. 6, 1. 6, 12. 7, 11. 8, 1. 22, 40. 9, 18. 28. 37. 52. [57]. 10, 38. 11, 1. 27. 14, 1. 17, 11. 18, 35. 20, 1 — bedient sich der dritte Evangelist dieser Formel, und für die Selbständigkeit ihrer Anwendung durch ihn zeugt deren vornehmliche Anwendung in dem den andern Evangelien am meisten parallelen ersten Hauptheile, in welchem sich die Formel vierzehnmal findet.

Als einander ergänzende Momente eines oder des andern Zuges in dem von ihm zu zeichnenden Geschichtsbilde läßt der Evangelist die vorgeführten Vorgänge aus Jesu Leben auch dadurch erscheinen, daß er sie lieber durch *δὲ* (70mal) als durch *καὶ* (40mal) oder ohne Einfügung einer Partikel am Anfange der Perikopen aneinanderreiht. Nur mit Unrecht würde man in diesem *δὲ* beim dritten Evangelisten lediglich ein dem durch die alttestamentliche Geschichtsschreibung an die Hand gegebenen und sonst im Neuen Testament auch vorwiegenden *καὶ* (ו) analoge Verbindungspartikel sehen. Es ist dasselbe vielmehr als ein Hinweis des Evangelisten darauf zu fassen, daß nicht nur ein neuer, sondern ein in der einen oder andern Hinsicht anderer und verschiedener Vorfall berichtet werden soll; denn der Evangelist zeigt auch sonst eine große Neigung, durch antithetische Nebeneinanderstellung von Gegensätzen die verschiedenen Momente eines Zuges in dem zu entwerfenden Bilde behufs gemeinsamer Vorführung hervorzuheben.

So fügt er zur Vermeidung einseitiger Auffassung des Gleichnisses vom ungerechten Haushalter den Ausspruch Christi über die Gültigkeit des Gesetzes 16, 1—18 hinzu. Der in an die Pharisäer oder das Volk gerichteten Worten ausgesprochenen Negation liebt er in einem Gespräche mit den Jüngern die zum Complement dienende Position zur Seite zu stellen und thut dies mit und ohne Veranlassung in ihrem chronologischen Verhältnis oder umgekehrt, vgl. 12, 13—53 u. 54—57. 17, 20. 21 u. 22ff. 18, 1—8 u. 9, 14, aber auch 14, 1—24. u. 25ff. Die gleiche Vorliebe des Evangelisten für die Herausstellung einer Wahrheit durch Gegenüberstellung der Gegensätze tritt uns in der verhältnismäßig reichen Auswahl solcher Vorfälle entgegen, in welchen zwei neben einander auftretende Personen das entgegengesetzte Verhalten zeigen; man denke an die Erzählung von der Salbung 7, 36, von der Martha und Maria 10, 38f., die Gleichnisse vom Samariter 10, 25ff., vom verlornen Sohn 15, 11ff., vom reichen Mann und armen Lazerus 16, 19, vom Pharisäer und Zöllner 18, 9ff., die Erzählung vom dankbaren Samariter 17, 11 und den beiden Schächern 23, 29f.

Wer so die einzelnen geschichtlichen Vorgänge nach ihrem sachlichen Gehalte verwerthet, dem werden äußere Umstände an Zeit und Ort einer Begebenheit bedeutungslos. Die Verkennung dieser Eigentümlichkeit des dritten Evangelisten und sein einseitiges Messen desselben an den beiden ersten Evangelien hat dazu veranlaßt, um des Mangels an solchen Angaben halber ihm einen Mangel an Ueberarbeitung zur Last zu legen (Bleek a. a. O., Bd. I, S. 12) und die Weise seiner Verknüpfung für unangemessen zu erklären.

Dennoch finden sich derartige Angaben auch im dritten Evangelium nicht so gar selten, hin und wieder sogar in sehr ausführlicher Weise. In diesen Fällen haben sie dann aber pragmatische Bedeutung und einen der Einzeldarstellung sich eng anschließenden Charakter. Weil dies unverkennbar, ist nun daraus wiederum der ungerechtfertigte Schluß gezogen: auf sie sei kein Werth zu legen, da sie aus der Rede selber nur erschlossen, und sie könnten, falls sie auch eine wirklich historische Erinnerung enthielten, kritisch nicht

weiter in Rechnung kommen (Weizsäcker, Untersuchungen, S. 139). Die Unkritik dieser Behauptung erhellt indes leicht aus dem Umstande, daß beim Evangelisten schon darum eine Neigung, solche Einleitungen zu erfinden, nicht vorhanden gewesen sein kann, weil er die bei weitem größere Reihe solcher Begebenheiten ohne derartige Einleitungen seiner Schrift einverleibt und in den vorkommenden Fällen eine Tendenz der Angaben nicht nachweisbar sein dürfte. Eine sorgfältige Durchsicht derselben wird vielmehr stets zu dem Urtheil führen: nous avons nous-même constaté l'exactitude d'un très grand nombre et montré qu'ils contiennent la clef des discours suivants et que les exégètes se sont souvent égarés pour avoir négligé les indications qu'ils renferment (Godet II, 451).

Den Beweis, daß der Evangelist sein Versprechen, *ἀκριβῶς* zu berichten, auch in dieser Hinsicht sorgfältig gehalten, soll hier nur an hervorragenden Einzelheiten geführt werden.

Die zeitgeschichtlichen Angaben der Vorgeschichte können, wie ihre Beschränkung auf diese lehrt, ihr Absehen nur auf die in ihr berichteten Begebenheiten haben. Sie gehören zu Erzählungen, welche sich bis dahin wohl nur in beschränkterem Kreise fortgepflanzt hatten und namentlich Heidenchristen, wie es Theophilus doch muthmaßlich war, unbekannter geblieben waren. Brachte der Evangelist jetzt dieselben bei, damit der Adressat seiner Schrift *περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν* erkenne, so war er bei deren Neuheit offenbar veranlaßt, deren geschichtliche Wahrheit durch genaue Einfügung in den Rahmen der allgemeinen Geschichte einzufügen, zumal sie selbst aus einem langen Zeitraum nur einzelne Fragmente mittheilen. Da es uns hier nur interessirt, sein Verfahren festzustellen, soll hier nur die erste, ihrer historischen Glaubwürdigkeit nach unangefochtene beleuchtet werden. Der Evangelist bemerkt (1, 5), das Folgende sei geschehen *ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασ. τ. Ἰουδαίας*. So allgemein dieselbe lautet, unterscheidet sie doch auf's genaueste den hier genannten Herodes den Großen von dem 3, 19 und 9, 7 erwähnten Tetrarchen, dem alleinigen Machthaber in Galiläa (23, 8) und erläutert für jeden, der mit dem Verhältnis dieses Herodes zu dem römischen Weltbeherrscher jener Zeit bekannt war, wie nach 2, 1 *ἐν ταῖς ἡμέραις*

ἐκείναις ein δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου im jüdischen Lande ausgehen konnte. Ebenso blickt in demselben 5. Verse des 1. Kapitels das in ihm völlig überflüßig erscheinende ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά auf das ἐν τάξει τῆς ἐφημερίας V. 8 voraus und dient zum Zeugnis, daß das Ungewöhnliche sich völlig in den Lauf der gewöhnlichen Lebensordnung der Leute einfügte, wie weiterhin das ἐκ θυγατέρων Ἀάρων keineswegs auf eine diesen Kapiteln eigentümliche Umständlichkeit der Schreibart zurückzuführen ist, sondern als Anzeichen der peinlichen Frömmigkeit des Zacharias und seiner gesetzlichen Gerechtigkeit, wie sie V. 6 hervorhebt, angeführt wurde. Das πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου 4, 2 ist mit Emphase (Hilgenfeld, Evv., S. 165, und Einleitung in's Neue Testament, S. 558) als Beweis einer hier im dritten Evangelium aus Markus, dem Berichterstatter einer vierzigtägigen Versuchung, und Matthäus, dem Erzähler der drei nun auch bei Lukas noch folgenden Versuchungen vorliegenden Compilation angeführt. Genau besehen, erklärt es sich aber aus dem neutestamentlichen Gebrauche des Participium Präsentis nach Art der hebräischen Sprache (vgl. Gesenius, Lehrgeb., S. 791) im Sinne des lateinischen auf -ndus ausgehenden Participiums und ist in einer aus dem Aramäischen nach allgemeiner Anerkenntnis übertragenen Perikope am wenigsten auffällig. Dem dritten Evangelisten dient es aber dann ganz passend zur Angabe des Zweckes der an sich so auffälligen Führung in die Wüste, für welche damit jeder andere Zweck oder Veranlassung vom Geschichtsschreiber abgelehnt wird.

Daß der dritte Evangelist in der That derartige Nebenumstände nur angibt, sofern sie ihm zum Verständnis der berichteten Vorgänge nothwendig und dienlich erscheinen, zeigt der Abschnitt 4, 31 f. recht deutlich. Während er seinem Gange und selbst seinen Einzelheiten nach sehr vielfach mit dem Markusevangelium zusammenstimmt, erweist sich einerseits seine Schilderung um alles das verkürzt, was zum Verständnis des Ganzen unwesentlich ist und sich nur aus der anschaulichen Breite und umständlichen Darstellung, welche den zweiten Evangelisten charakterisirt, erklärt. Anderseits ist der Grund der Auswahl da, wo der dritte Evangelist die Mitte zwischen dem ersten und dem zweiten hält, oder gar umständ-

lichere Angaben bringt, denn diese, leicht erkennbar. Man vergleiche in diesen verschiedenen Beziehungen Luk. 4, 32. 35. 40. 42 mit Mark. 1, 22. 29. 31. 32; Luk. 5, 12) ἐν μιᾷ τῶν πόλεων, vgl. V. 15) mit Mark. 1, 43; Luk. 5, 17 mit Mark. 2, 1; Luk. 5, 27. 33 mit Mark. 2, 13. 18 und Luk. 6, 6. 11. 12 mit Mark. 3, 1. 6. 13, wie den zusammenfassenden Abschnitt Luk. 6, 17. 19 mit Mark. 3, 7—12 u. a. St.

Besonders instructiv für die Behandlungsart des vorliegenden geschichtlichen Stoffes seitens des dritten Evangelisten ist die von den Auslegern und Kritikern vorzugsweise zur Begründung des oben abgewiesenen Urtheils über Lukas verwandte Stelle Kap. 11, 14—36. Aeußerlich mit der Parallelstelle Matth. 12, 22—45 verglichen, zeigt sie eine auffallende Umstellung. Was in Matthäus, V. 22. 23 und V. 38 über die Veranlassung der betreffenden Reden erzählt ist, wirft der dritte Evangelist anscheinend in V. 14—16 durcheinander, um dann in V. 17—23 erst Matthäus V. 24—30, darauf in V. 24. 25 Matthäus V. 44 u. 45, und endlich nach Einschaltung des Ausrufes eines Weibes, welchen Matthäus nicht hat, von V. 29 an erst das mittlere Stück der Relation des Matthäus V. 39—42 folgen zu lassen, die bei Matthäus dazwischenliegenden Verse V. 39—42 aber sogar erst Kap. 12, 10 u. 11 nachzubringen. Während einige (Schleiermacher a. a. O., S. 218; Olshausen; Godet II, 73—83) den Referenten des Matthäus einer schon abgestumpften und verworrenen Erinnerung folgen und dem Lukas eine frischere und lebendigere Erinnerung, eine supériorité du recit, beimessen, ist neuerlichst mit Recht das Charakteristische dieser Stelle für die Manier des Lukas hervorgehoben. Aber man läßt den dritten Evangelisten nur die Angaben des Matthäus Kap. 12 mit Mark. 8, 11 in Zusammenhang bringen, die zweite Rede mitvorbereiten und aus seiner eigenen Quelle die Anwesenheit des Volkes entnehmen; man macht den dritten Evangelisten zu einem ziemlich gedankenlosen Compilator (so Holzmann; Weiß, Jahrbb. f. D. Theologie 1864, S. 82 f.; Weizsäcker a. a. O., S. 169). Allein diese Annahme einer Compilation erklärt in keiner Weise die vorliegende Verbindung des Schlusses der zweiten Rede bei Matth. 12, 43—45 mit dem

Eingang der ersten, Matth. 12, 23—26. Nun sind aber in Wirklichkeit die beiden aneinandergereihten Redestücke gleicherweise geeignet, die gegenseitige Unverträglichkeit des Geistes Gottes, wie er in Christo war, und des Geistes Beelzebubs klarzulegen, wie denn auch im Folgenden (vgl. Hilgenfeld a. a. O., S. 180 f.) zwar nicht dialektisch, aber durch praktische Erweise der Gegensatz beider Geistesarten aufgezeigt wird. Die Zusammenstellung kann deshalb nicht befremden. War dies aber ihr Motiv, dann tritt auch die Akribie des dritten Evangelisten bei seinen Nebenangaben in's hellste Licht, ohne daß darum der Darstellung des ersten Evangelisten um derselben willen eine historische Ungenauigkeit aufgebürdet zu werden braucht (gegen Godet). Nicht eine bloße Compilationsmanier ließ den dritten Evangelisten die Angaben über die verschiedenen Redestücke zusammenschweißen, sondern deren Zusammenstellung war für denselben eine Pflicht, wollte er seine Leser nicht glauben lassen, die von ihm gemachte Zusammenstellung ursprünglich getrennter Aussprüche sei eine bei derselben Gelegenheit gehaltene Rede. Genauer konnte der Evangelist gar nicht die historische Situation, in welcher Jesu Aussprüche fielen, angeben, weil auch nach Matthäus die Zeichenforderung eine weitere Folge der Heilung der Besessenen (Matth. 12, 38; vgl. *τότε ἀπεκρίθησαν κτλ.* bei Meyer z. d. St.) war. Indeß dem dritten Evangelisten ist für das Verständnis der Worte Jesu nur die sachliche Veranlassung von Wichtigkeit, und er bezeichnet deshalb die fragenden Personen nur als *τινὲς δὲ, ἕτεροι δὲ* (V. 14. 16). Dabei nimmt er die Anwesenheit des Volkes nicht aus freier Hand an, denn das *τινὲς δὲ* Matth. 12, 38 beweist, daß die als *λέγοντες* Eingeführten nicht allein anwesend waren, wie auch die Beziehung auf V. 23 (*ἐξίσταντο πάντες οἱ ὄχλοι*) lehrt. Diese Erwähnung des Volkes ist dabei nicht nur historisch genau, sondern auch sachlich wichtig, damit das *ἡ γενέα αὕτη* nicht auf eine besondere Volksclasse, sondern auf das ganze Volk bezogen werde. Was endlich die akoluthistische Angabe V. 27: *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα* betrifft, so kennzeichnet einmal das *ἐν τῷ λέγειν* den also eingeführten Ausruf des Weibes als einen Zwischenfall und ist bei der Gesprächsform, in welcher die Verhandlungen Jesu mit seinen Gegnern zu denken,

ein solcher ebenso wenig ausgeschlossen ist, als durch ihn die Verhandlung wesentlich unterbrochen wird. Seine Nichterwähnung seitens des Matthäus macht diesen ebenso wenig eines akoluthistischen Versehens schuldig, wie der dritte Evangelist eben die historische Einkleidung darum erfunden haben muß, weil Jesu Antwort V. 28 gerade für den Gesichtspunkt, aus welchem er diese Reden mittheilt, bedeutsam erschien. Was als Zwischenfall dem Referenten des ersten Evangeliums unbedeutsam erschien, das beließ der dritte Evangelist an der Stelle, an welcher es ihm berichtet wurde, weil es ihm zum Verständnis des Sinnes Christi wesentlich beizutragen schien. So liefert uns gerade dieser scharf angegriffene Abschnitt (Kap. 11, 14—36) einen schlagenden Beweis, wie genau der dritte Evangelist in seinen Angaben über historische Veranlassung und Zusammengehörigkeit zweier Abschnitte ist. Seine Betrachtung leitet uns dabei an, jedes anscheinend mitten in einem Redestück sich überflüssig findende ἔλεγεν δὲ αὐτοὺς und ähnliche Wendungen als Anzeichen anzusehen, daß zwischen dem Vorangegangenen und Nachfolgenden kein enger zeitlicher Zusammenhang ist. Das Urtheil über ihr chronologisches Verhältnis wird dann in jedem solchen Falle erst durch eine besondere Untersuchung, falls sich in den Evangelien Handhaben für eine solche finden, festzustellen sein.

Während der dritte Evangelist sich hiernach in den Fällen, in welchen seine Angaben über Zeit und Veranlassung controlirbar sind, sich in demselben Maße als sorgfältig und historisch genau erweist, in welchem er mit derselben sparsam ist, zeigt sich bei näherer Untersuchung anderseits, daß er auch deshalb zu akoluthistischen Angaben namentlich um so weniger veranlaßt war, weil er zeitlich eng Benachbartes und fern Auseinanderliegendes ganz frei nach seinen Gesichtspunkten zusammenordnet, vorausnimmt, später nachholt. So trifft er auch aus bei ein und derselben Gelegenheit gefallenen Aeußerungen oder zwischen ihm von verschiedenen Seiten zukommenden Berichten über dieselbe Rede eine Auswahl und bringt die an einer Stelle zurückgestellten Aeußerungen an einer anderen, an welcher sie ihm wichtig und benutzbar erscheinen. In solchen Fällen stellt er dabei den schon einmal benutzten Vorgängen

andere neue zur Seite oder gar voran, indem er, wie er allem (πᾶσιν) nachgegangen zu sein behauptet (Kap. 1, 3), alles, womit ihn die evangelische Tradition bekannt gemacht hat, auch zu benutzen bestrebt ist. Solche Hinzufügungen von kleinen, bei schon erwähnten oder auch erst später zu berichtenden Vorgängen weggelassenen einzelnen Redestücken, macht der dritte Evangelist indes fast durchgängig durch ein eingeschaltetes ἔλεγεν δὲ oder in anderer Weise kenntlich.

Von dieser Art der Verwendung des historisch überlieferten Stoffes geben am deutlichsten die in neuerer Zeit zu einer Instanz für die Entscheidung des Quellenverhältnisses der Evangelisten erhobenen (Weiße, Holzmann) Doubletten Zeugnis, auf welche hier deshalb eingegangen werden muß.

Zu diesen Doubletten werden 1) solche Stellen gezählt, in welchen sich innerhalb des dritten Evangelisten selber ein und derselbe Ausdruck wiederholen soll; 2) die Aussprüche, welche im dritten Evangelium anscheinend in einem anderen Zusammenhange mitgetheilt werden, als dies im ersten oder zweiten Evangelium geschieht, und dennoch dieselben sein sollen; 3) einige umfangreiche Abschnitte, in welchen dieselbe Rede unter verschiedener Aufschrift, wie als zwiefache Instructionsrede (9, 3. 4. 9 = 10, 4. 5. 10), doppelte Angriffsrede auf die Pharisäer (16, 43 = 20, 46) oder die angeblich sogar doppelt und dreifach erscheinende eschatologische Rede (12, 11. 12. 17, 31. 12, 31 und 14, 15). (Holzmann a. a. O., S. 318.) Dabei wird eingestanden (Holzmann ebendaselbst), daß der dritte Evangelist im allgemeinen einer jeden Wiederholung und so auch solchen Doubletten aus dem Wege geht. Die letztere Beobachtung mahnt nun aber von vornherein zur Besonnenheit und Vorsicht in der Annahme solcher Doubletten. Dieselbe wird nur aus den triftigsten Gründen zulässig sein und namentlich dann unsicher bleiben, wenn der in solchen Angelegenheiten sonst so knappe Evangelist verschiedene Gelegenheiten namhaft macht, bei welchen die identisch erscheinenden Aussprüche gethan sein sollen.

Derselbe Ausspruch soll nun 9, 27 = 21, 32 f. und wiederum 9, 48 = 22, 26 im Evangelium Aufnahme gefunden haben.

Im ersten Falle besteht ein unbestreitbarer Parallelismus des Sinnes; es sind aber die in Rede stehenden Subjecte (9,27: *τίνες τῶν αὐτοῦ ἑστηκότων*; 21, 32: *αὕτη γένεα*) und die für das Eintreffen der Ankündigung an beiden Stellen angegebene Termine (9, 27: *ἕως ἂν ἴδωσιν τ. β. τ. ϑ.*; 21, 32: *ἕως ἂν πάντα γένηται*) verschieden, wobei auch noch in der Aussage selber eine kleine Differenz stattfindet. Im zweiten Falle wird aber sogar derselbe Gedanke in einer ganz entgegengesetzten Form vorgetragen; 9, 48 lautet: *ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτός ἐστιν μέγας* und 22, 26: *ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως· ἀλλ' ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γενέσϑαι ὡς ὁ νεώτερος καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν.* Einen schlagenden Grund, die hier vorliegenden Variationen nur den verschiedenen Referenten beizumessen und die verschiedene Anwendung ein und derselben Pointe Jesu bei der unbestrittenen Vorliebe des Morgenlandes für Verwendung von Gnomen ist nicht nachweisbar. Noch weniger erscheint es begründet und erlaubt, bei der 8, 18 und 19, 36 wiederkehrenden Gnome von einer Doublette im dritten Evangelium zu sprechen, weil dieselbe sich beidemal im ersten Evangelium in derselben Verbindung findet — vgl. 13, 12 (Mark. 4, 25) und 25, 29, — da ihr nur einmaliges Vorkommen im zweiten Evangelium doch noch kein Beweis ist, daß ihre Wiederholung nur die Folge zweier verschiedener Quellen sei. Dazu tritt sie auch mit einer Variation auf, wie sie der lebendige Ausdruck ein und desselben Gedankens seinem Urheber häufig eingibt. Was würde aus den Psalmen, wollte die Kritik alle ähnlichen Anklänge in den Gesängen als Einschiebsel der Abschreiber behandeln?

Eine zweite Reihe von sogenannten Doubletten muß zu ihrer richtigen Beurtheilung gemeinsam in's Auge gefaßt werden. Folgende vier Aussprüche finden sich nämlich bei den drei ersten Evangelisten genau in derselben Verbindung:

a) Luk. 9, 23. 24 = Matth. 16, 24. 25 = Mark. 8, 34. 35.
b) „ 9, 26 = „ 16, 27 = „ 8, 38.
c) „ 21, 12—19 = „ 24, 8—14 = „ 13, 9—13.
d) „ 8, 16. 17 = = „ 4, 21. 22.

Im dritten wie im ersten Evangelium kehren dieselben nun

aber bei verschiedenen Gelegenheiten und in beiden Evangelien in solchen Redestücken wieder, deren ursprüngliche Einheit im einen wie im anderen Evangelium angefochten ist und wiederholt für schriftstellerische Compositionen des betreffenden Evangelisten oder des letzten Redactors ausgegeben sind. Der obigen Reihenfolge entsprechend aufgeführt, sind die Parallelstellen' diese:

a) Luk. 12, 2 (11, 33) = Matth. 10, 26 (5, 15)
b) „ 12, 8. 9 = „ 10, 32 u. 33
c) „ 12, 11. 12 = „ 10, 17—22
d) „ 12, 26. 27 = „ 10, 37 f.

Fassen wir die beiden letzten Hauptstellen in's Auge (Matth. 10 und Luk. 12), so fällt die Verschiedenheit der Anordnung der parallelen Aussprüche in beiden auf. Im höchsten Grade unwahrscheinlich ist es nun, daß einer der beiden Evangelisten, als er diese Aussprüche in einer bestimmten Ordnung als ein Ganzes vorfand, das letztere zerstörte, um eine andere Zusammenordnung derselben zu veranstalten (vgl. Tholuck, Bergpred., S. 31). Wollte man nun deshalb annehmen, beide Evangelisten hätten die Aussprüche nur als einzelne Gnomen überliefert erhalten (Weiße), so müßte der dritte Evangelist eine ganze Situation gezeichnet und namentlich die Volksversammlung in Scene gesetzt haben (B. Weiß a.a.O.). Diese Annahme und die damit nothwendig gegebene weitere, daß auch die späteren Angaben in V. 13 u. 22, betreffend die abermalige Wendung an die αὐτοὺς und speciell an die Jünger nur Ausflüsse eines willkürlich historisirenden Verfahrens des Evangelisten seien, erscheint indes den Ergebnissen unserer bisherigen Untersuchung, die sich uns bei Durcharbeitung des Evangeliums immer wieder bestätigt hat, und bei der vom Evangelisten versprochenen ἀκρίβεια seiner Berichterstattung höchst gewaltsam. Im speciellen Falle ist dabei die Annahme einer Erdichtung um so unwahrscheinlicher, als sich für die Erfindung der mitunterfließenden singulären Angabe V. 16: ὥστε καταπατεῖν ἀλλήλους, keine aus dem Ganzen erschließbare Veranlassung erkennen läßt, zumal diese berichtete Häufung des Volkes mit dem Thatbestande einer an die Jünger gerichteten Rede, wie diese Kap. 12 vorliegt (vgl. Godet z. d. St.), dem Evangelisten selbst hätte fühlbar werden müssen,

und derselbe nach dem Prologe zu gewandt erscheint, um bei einer Erfindung solchen Widerspruch nicht auszuschließen. Da nun aber die angegebene Anwesenheit des Volkes auf Inhalt und Form der Rede ohne Einfluß geblieben ist, so kann derselben vom Evangelisten nur gedacht sein, um verständlich zu machen, wie ein Mann aus dem Volke V. 13 durch eine Rede an die Jünger veranlaßt werden konnte, sich mit einer Bitte an Jesu zu wenden. Das Ansinnen desselben um Erbschlichtung ist dabei so auffällig (vgl. Schleiermacher), daß nur ein mit Jesu Gedanken und Absichten gänzlich Unbekannter dasselbe stellen konnte, während das bei der Gedrängtheit der umgebenden Menge ihm vernehmbare, in der Nähe geführte Gespräch Jesu mit seinen Jüngern ihn den Unterschied dieses und der gewöhnlichen Lehrer des Volkes empfinden lassen mochte. Hielt derselbe sich nun durch die Rechtskundigen unter den Schriftgelehrten für beeinträchtigt — wie dies nach der von Jesu Mark. 7, 11 gezeichneten Art derselben, in Vermögenssachen zu verfahren leicht möglich —, so mochte er sich freuen, hier auf einen Lehrer zu stoßen, von dem er ein anderes Verfahren erwarten durfte. Dieses Zwischenfalles gedenkt der dritte Evangelist dabei nur als Veranlassung zu der ihm in seinem Zusammenhange hier passend sich anschließenden Warnung vor einem anderen Stücke des pharisäischen Sauerteiges der *πλεονεξία* (vgl. Stud. u. Krit. 1876, 2. Hft., S. 282), und gibt damit historisch treu an, daß Jesus diese Warnungen nicht uno tenore hinter einander zu geben beabsichtigt hatte.

Die Beziehung des *αὐτοὺς* auf die *ὄχλοι* V. 10 ist dabei völlig ungezwungen, da eben nur ein Mann aus dem Volke gesprochen hatte, dieses selbst aber zuvor nicht angesprochen war, und V. 22 erklärt sich vollständig aus der oben hervorgehobenen Manier des Evangelisten, eine solche Formel einzuschieben, wenn das angefügte Redestück zwar nicht dem Sinne, aber der Zeit nach oder in umgekehrter Weise dem vorhergehenden sich anschließt. Stellt sich demnach die Angabe 12, 1 als eine mit voller Akribie gemachte dar, so dürfte es doch nur Voreingenommenheit sein, bei dem sich leicht ergebenden innern Zusammenhange die Geschichtlichkeit der Rede zu bestreiten. Verhält es sich nun auch mit Matth. 10

ähnlich, so kann die Wiederkehr der einzelnen Sentenzen und Wendungen allein die Geschichtlichkeit nicht anfechtbar machen.

Ganz ähnlich findet sich im dritten Evangelium bei dem weiteren parallelen Abschnitt mit Matth. 10 in 14, 26. 27 eine bestimmte Angabe, daß das Wort an das um Jesus versammelte Volk gerichtet gewesen sei. Der Gegensatz zu dem im Vorhergehenden Ausgesprochenen macht es dabei um so wahrscheinlicher, daß der Evangelist wirklich ein an die Menge gerichtetes Wort mittheilen will. Anderseits ist durch die Geschichte ein solches Abwehren der ohne inneren Grund sich an Jesu Herandrängenden auch sonst bezeugt (vgl. auf dem Wege nach Golgatha 23, 26 und in Betreff einzelner 18, 19), so daß sachlich einer solchen, an das Volk gerichteten Ermahnung, die Erfordernisse eines Wandelns in seiner Nachfolge sich zuvor zu überlegen, ein kritisches Bedenken nicht entgegensteht. Die Absicht, das Volk von leichtsinniger, fleischlicher Anhänglichkeit zurückzuhalten, machte das Aussprechen der christlichen Anforderung in ihrer ganzen Schärfe ebenso nothwendig, wie das Vorhalten der geforderten Selbstverläugnung bei den berufenen Trägern des Christentums den Jüngern erforderlich war (10, 23), und es wiederum als die Folge davon, daß der Herr nur durch sein Leiden zu einem Erlöser werden konnte, zu ihrem eigenen inneren Verständnis ausgesprochen werden mußte. Die Wiederholung der Worte auf ein Vorfinden in verschiedenen Quellen zurückzuführen und für unhistorisch zu erklären, liegt demnach kein sachlicher Grund vor, selbst wenn die Zusammenarbeitung des Evangeliums aus verschiedenen Quellen sich aus anderen Gründen ergeben sollte. Es besteht eben kein Grund, den Angaben des Evangelisten zu mistrauen.

Nach diesem Ergebnis würde auf die dritte Art von Doubletten kaum eingegangen zu werden brauchen. Denn die Wiederkehr einzelner ähnlich lautender Sentenzen in verschiedenen Reden dürfte um so weniger auffallen, wenn diese auf ähnlichen Veranlassungen beruhen. Eher sollte man urtheilen, eine so geringe Uebereinstimmung, wie sie im Parallelismus von 9, 3. 4. 9 = 10, 4. 5. 10 vorliegt, sei vielmehr geeignet, die Verschiedenheit beider Reden in's hellste Licht zu stellen. Jesus konnte doch, falls er sonst verschiedene Aussendungen vornahm, den beidemal Ausgesandten nicht

geradezu Verschiedenes anbefehlen, oder die Verschiedenheit beider Aussendungsreden würde gegen die eine nur um so stärkere historische Zweifel begründen. Die angeblichen weiteren Wiederholungen 11, 43 = 20, 46 und noch mehr 17, 31 = 21, 31; 12, 11. 12 = 21, 14. 15 haben neben dem Verwandten so viel verschiedenes, daß diese Anführungen vielmehr die Erkenntnis zeitigen sollten: der dritte Evangelist wiederholt sich nicht, merzt aber auch in später angeführten Reden, so deren Gesamtheit ihm für seine Darstellung wichtig, die Anklänge an frühere nicht aus, — eine Erkenntnis, welche das Vertrauen in seine geschichtliche Treue nur zu stärken geeignet ist.

Die als Wiederholung ganzer Redestücke bezeichneten Abschnitte bieten hingegen ein anderes wirkliches Problem dar, und dies nöthigt, das darin zu Tage tretende historiographische Verfahren des Evangelisten näher in's Auge zu fassen. Denn bei längeren gleichlautenden Redeabschnitten, namentlich wenn sie nicht schon eher einer verschiedenartigen Verwendung unterliegende Gleichnisse enthalten, ist ein zwiefaches Vorgekommensein in solchem Maße unwahrscheinlich, daß die historische Verschiedenheit solcher Abschnitte nur bei den schlagendsten objectiven Gründen annehmbar ist.

Der dritte Evangelist bietet nun in Kap. 6 u. 21 Relationen der Bergpredigt und der letzten eschatologische Rede mit bestimmter Angabe über deren Veranlassung und Gelegenheit und mit dem offenbaren Gepräge, nur Auszüge aus dem von Jesu Gesagten zu sein. In beiden Fällen liefert dazu der eigentümliche Gesichtspunkt, aus welchem Jesu Worte aufgefaßt sind, den Beweis, daß der Evangelist diese Reden seiner Schrift gerade in der Gestalt einverleibte, in welcher sie ihm überliefert waren. War nun der Evangelist, wie dies Andeutungen bestätigen, sich bewußt, hier nur Auszüge zu liefern, so lag es ihm nahe, an anderen Stellen des Evangeliums ihm aus anderweiter Mittheilung bekannt gewordene Theile dieser Reden, wenn sie ihm in den Zusammenhang des Evangeliums paßten, selbst mit erneuter Aufnahme einzelner bereits angeführter Aussprüche nachzubringen oder auch vorauszunehmen. Und deutete er nur ihre Unzusammengehörigkeit mit dem vorhergehenden oder nachfolgenden Abschnitte kurz an, — so lag

keine Nothwendigkeit für ihn vor, die Gelegenheit, bei welcher diese Redeabschnitte gesprochen waren, besonders hervorzuheben. Wenn daher der Evangelist Kap. 12, 22 ein Stück der Bergpredigt, wie wir nach Matthäus urtheilen müssen, mit der einfachen Formel: εἶπε δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ einführt und diese Formel keineswegs, wie wir vorhin sahen, den Abschnitt in einen Gegensatz zu einer vorherberichteten Volksrede stellen soll, so hindert nichts die Annahme: der Evangelist bringe hier ein ihm wichtiges Stück der Bergpredigt, welches er in der Kap. 6 verwandten Relation nicht fand, nach, zumal er 6, 10 sich derselben Formel zur Einführung bedient, — nur ohne die Gelegenheit der Rede zu urgiren. Bei dieser Annahme dürfte selbst die nach Vergleichung der Parallelstelle im 1. Evangelium sich ergebende Umstellung von V. 22—31 vor V. 33 u. 34 aus dem Gesichtspunkte des Evangelisten erklärbar und unanstößig sein, zumal einerseits die Rede V. 32 gleichsam neu anzusetzen scheint und wir anderseits Matth. 6 an der Stelle der Bergpredigt stehen, von welcher an unter Aufgabe des engen Zusammenhanges nur die zum Hauptgesichtspunkte der Relation passenden Sentenzen aphoristisch zusammengestellt werden. Indessen jene Einführungsformel 12, 22 bezeichnet eben doch nur die Absicht des Evangelisten, an die Jünger gerichtete Aussprüche im Folgenden mittheilen zu wollen. Da nun Matth. 6 ein völlig paralleler Abschnitt fehlt, mit V. 32 aber, wenn man Lukas allein betrachtet, sichtlich ein neuer Abschnitt der Collation beginnt, so kann auch angenommen werden, dieser spätere Passus der Collation habe nicht wie V. 22—31 der Bergpredigt angehört. Die letztere Annahme wird noch durch das Folgende empfohlen, ohne gerade dadurch zu kritischer Evidenz erhoben werden zu können. Faßt man nämlich V. 32—38 und V. 47—53 in's Auge, so gewinnt es den Anschein, als ob beide Reihen von Aussprüchen einer und derselben Rede angehören, welche aber allen Anzeichen nach in eine spätere Zeit gehört, als die Bergpredigt und die Jüngerrede Matth. 10. Denn wenn auch V. 51—53 an Gedanken, wie sie Matth. 10, 34 f. vorliegen, anklingen, so dürfte dennoch bei der diesen Versen mit V. 47. 48 gemeinsamen Tendenz, das Herbeigekommensein einer Entscheidungszeit zu signalisiren, kein hinreichender Grund vorliegen, diese Verse aus der

Jüngerrede hierher versetzt sein zu lassen. Die gleicherweise in V. 32—38 u. 47—53 vorliegende Ermahnung legt es den Jüngern nahe, den rechten Schatz für solche Entscheidungszeiten zu sammeln, und bieten deshalb das ganz geeignete Complement zu der in V. 13—21 u. 22—31 gegebenen Verwendung vor der *πλεονεξία*. Beiden Stücken derselben ist noch, wie das in den Zusammenhang nicht hineingreifende *τοῦτο δὲ γινώσκεται* V. 39 verräth, ein anderer Abschnitt eingeschaltet: V. 39—46. Aus einer Vergleichung von Luk. 21 und Matth. 24 erhellt, daß diese Worte der großen eschatologischen Rede angehören und hierher nur um des in ihnen dargelegten Gedankens willen gezogen sind. Während Matthäus nach seiner Art nur einen seiner Auffassung entsprechenden Auszug aus der Rede liefert, — ebendeshalb auch die hier berichtete Unterbrechung der Rede durch Petrus V. 41 übergeht, nimmt der dritte Evangelist dieselbe mit auf, weil durch sie die Stelle noch mehr geeignet wird, die bereits V. 38 angedeutete Ungewißheit der Wiederkunft des Herrn in ihrer ganzen Bedeutung für das Verhalten der Jünger hervorzuheben. Wird nun noch beachtet, daß der Evangelist V. 45 ff. ein Stück einer Volksrede folgen läßt, in welchem die rechte Ausnutzung der Gegenwart für die Zukunft, wenn auch unter einem anderen Bilde als zuvor anempfohlen wird, und daß der Evangelist durch die verschiedenen Einleitungsformeln selber den Schein abwehrt, eine einheitliche Verhandlung bieten zu wollen, so wird das Urtheil nicht unbegründet erscheinen, daß diese Zusammenstellung einander inhaltlich ergänzender Redetheile nicht aus einem zufälligen Aneinanderreihen von dem, was der Evangelist in seinen Quellen fand, entstanden, sondern von dem Evangelisten einem Grundgedanken nach zusammengeordnet ist. Darin tritt im einzelnen das historiographische Verfahren des dritten Evangelisten heraus, welches ebendeshalb nicht durch äußere Rücksicht auf seine Quellen bestimmt erscheint.

Eine ähnliche, wenn auch nicht so manigfache Zusammenstellung findet sich Kap. 17, 20 ff. Das *εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς* (V. 22) zeigt doch nur an, daß der den Pharisäern ertheilten Belehrung eine ähnliche an die Jünger gerichtete angeschlossen wird, während durch das eingeschaltete *δὲ* zugleich eine gewisse Verschieden-

heit angekündigt wird. Nichts zwingt, die zeitlich enge Aufeinanderfolge beider Belehrungen anzunehmen; beide Aussprüche behalten ihren vollen Werth auch für den Fall, daß sie auseinanderliegenden Zeitpunkten angehören. Letztere Annahme drängt sich aber andererseits gebieterisch auf, da die Vergleichung von Matth. 24 zeigt, daß hier solche Stellen der dort in größerer Ausführlichkeit mitgetheilten eschatologischen Rede, deren innere Einheit ihre Zusammengehörigkeit verbürgt, mitgetheilt werden, welche in dem Kap. 21 gegebenen Referate keine Parallele haben. Der als beiden Reden gemeinsam häufig angeführte Vers 17, 31 = 21, 21 (Holzmann) führt nicht zu der Annahme, daß der dritte Evangelist wiederum lediglich, weil zwei seiner Quellen solche eschatologische Reden darboten, ohne Vergleichung dieselben seiner Schrift einverleibt habe; er konnte im 21. Kapitel nicht fehlen, weil er, was häufig vorkommt, in ganz genauer Beziehung zu dem Gesichtspunkt der Relation der Rede in Kap. 21 steht. Die übrigen Theile der eschatologischen Rede, welche hier folgen: Kap. 17, 23. 24 = Matth. 24 23—27; V. 26—32 = Matth. 24, 34—39; V. 34. 35 = Matth. 24, 40. 41, von welchen nur die mittlere, mit ihrer unbildlichen Erklärung über das Hereinbrechen des Gerichts, noch eine Parallele hat, sind hier durch zwei Matth. 24 sich nicht findende Aussprüche (V. 25 u. 33) mit einander verknüpft. Betrachtet man nun den Abschnitt 17, 22f. genauer, so findet sich V. 25 ein Einschnitt, welcher die Vermuthung nahelegt, das sich hier findende καὶ, für welches bei Matthäus ein äußerst passendes δὲ steht, sei hier vom Evangelisten zur Verbindung der beiden nicht eng zusammengehörenden, wenn auch derselben Rede entstammenden Perikopen gewählt, weil beide von verschiedener Seite das μετὰ παρατηρήσεως (V. 20) vergegenwärtigen soll. Beide Redestücke erweisen sich bei ihrer Vergleichung mit den Parallelabschnitten in Matth. 24 als getreue und nicht etwa zu ihrer Erläuterung paraphrasirende Wiedergaben der sich ihrer ganzen Art nach als mehr zusammengezogene darstellenden Abschnitte in Matth. 24. Der dritte Evangelist konnte solche ihm anderweitig aufstoßende Partien der eschatologischen Reden Jesu um so mehr vorausnehmen, als er in Kap. 21 nach manchen Andeutungen ein ihm so überliefertes

und nicht erst von ihm zusammengestelltes Referat derselben Rede zu bringen beabsichtigte, sein Streben nach Vollständigkeit der Mittheilung des von ihm ermittelten Stoffes aber die Benutzung solcher dort nicht berücksichtigter Partien ihm anempfahl.

Auch die Kap. 11 vorliegende Strafrede fordert ihre Erwägung an dieser Stelle. Aeußerlich angesehen scheint Kap. 11 nur solches zu enthalten, was sich auch Matth. 23 findet. Da nun jede besonnene Kritik (vgl. Hase; auch Geschichte Jesu [1876], S. 536 ff.) die Echtheit der Rede bei Matthäus anerkennen muß, so läge die Annahme nahe, eine andere Relation im dritten Evangelium anzunehmen, deren Abweichung aus der verschiedenen Auffassung ihres Referenten resultire. Allein dazu erscheinen doch die parallelen Verse zu sehr durcheinandergewürfelt; im dritten Evangelium folgen Matth. 23, 25. 23. 6. 7. 4. 29. 31. 34—36 u. 1 in dieser Reihe einander. Dazu erhalten diese Aussprüche sämtlich bei ihrer selbständigen Erwägung in diesem Zusammenhange einen etwas modificirten Sinn. Es kommt aber hinzu, daß der mit Nebenbemerkungen sonst so karge Evangelist V. 37 ganz ausdrücklich angibt: ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι habe ein Pharisäer Jesum zu Tische geladen, und bei diesem Mahle habe Jesus das Weitere gesprochen. Dieses ἐν δὲ τῷ λαλῆσει kann bei der sonst präcisen Schreibart des Evangelisten nur auf das Vorhergehende bezogen werden (gegen Ebrard u. Stier). Dies nöthigt, will man nicht durch ein kritisches Vorurtheil sich zur Ignorirung dieser Angaben bestimmen lassen, im Kap. 11 eine selbständige, einer früheren Zeit als die Angriffsrede Matth. 23 angehörende Verhandlung anzunehmen. Einen früheren Zeitpunkt dieses Gespräches anzunehmen, wird auch durch V. 49 geboten, in welchem Jesus sich noch nicht direct, sondern nur durch Andeutung seines Verhältnisses zu Gott für den messianischen König erklärt und in Uebereinstimmung damit nur erst von dem gefaßten Beschlusse der Verwerfung redet, noch nicht dessen Ausführung ankündigt. Dennoch erklärt sich aus der Mittheilung dieser Verhandlung der Umstand, daß der dritte Evangelist sich im Kap. 20, 45 f. lediglich auf die Heraushebung eines Punktes aus der pharisäischen Mahnrede beschränkt, welcher ihre Bedeutung im Munde Jesu

in jener Endzeit seines Wirkens charakterisirt, nämlich den Abschnitt, in welchem sich Jesus das rechte Richteramt über die beilegt, welche ihn selber zu richten entschlossen waren.

Anders müssen wir indes über die zweite Stelle im dritten Evangelium (23, 34. 35) urtheilen, in welcher eine Parallele zu Matth. 23, 37—39 vorliegt. Läßt man das Wort bei der V. 31 angegebenen Gelegenheit gesprochen sein (Stier u. Wieseler), so findet unleugbar ein Misverhältnis statt. Jerusalem wurde von Jesus angeredet, während er selbst von ihm meilenweit entfernt ist. Die Gezwungenheit dieser Annahme liegt auf der Hand. Bedenklich könnte uns nur sein das Fehlen jedes ausdrücklichen Anzeichens, daß hier ein ursprünglich nicht zusammengehöriger Abschnitt angefügt wurde. Allein der plötzliche Uebergang von der indirecten zu der directen Rede und die Jerusalems Nähe und Anblick voraussetzende Anrede ersetzt diese Angabe doch in etwas. Veranlaßt war der Evangelist, diese Zusammenstellung zu machen, durch die Erinnerung an die Stellung, welche Jerusalem, das Herz des Landes, stets zu den Propheten eingenommen. Auch diente der Ausspruch Jesu, welcher zugleich die schließliche Rückkehr Jerusalems in's rechte Verhältnis zu Jesu in Aussicht stellt, der vorangegangenen Klage über Jerusalems Widerstand zum solche Dissonanz ausgleichenden Complement.

Die angestellte Untersuchung über die Doubletten innerhalb des dritten Evangeliums führt demnach zu der Ueberzeugung, daß der Evangelist, unbekümmert um den geschichtlichen Zusammenhang der einzelnen Begebenheiten und Reden, dieselben aus dem ihm vorliegenden evangelischen Geschichtsstoff entnahm und sie an der Stelle in seine Darstellung einfügte, an welcher ihm die Ausführung der Vorgänge für die von ihm zu gebende authentische Darstellung der Erscheinung und des Wirkens Jesu geeignet dünkten. Dies beweist recht, daß der Evangelist den ihm vorliegenden historischen Stoff zu einem in lehrhafter Absicht zu entwerfenden Bilde von Jesu gesammelt und verarbeitet hat; er ist weit entfernt, von jedem Bedenken davor, nach dem besonderen Bedürfnis seiner Zeit und seiner eigenen Anschauung den der Allgemeinheit gehörigen Schatz auszubeuten (gegen Grau, Entwickelungsgeschichte, S. 87 u. 293); er

sieht vielmehr in den geschichtlich vorliegenden Berichten von Jesu Lebensereignissen Bausteine, aus welchen er sich eine feste Anschauung von Jesu Person und Werk zu bilden hat. Il a devant les yeux un lecteur déjà au fait des points essentiels de la vérité évangelique et auquel il veut fournir le moyen de constater la réalité de l'objet de sa foi [τὴν ἀσφαλείαν] (Godet a. a. O. II, 487). Nur die durch einen willkürlich angelegten Maßstab hervorgerufene Verkennung der schriftstellerischen Individualität des Evangelisten kann auf Grund von Kap. 10—18 dem dritten Evangelium den Mangel der schönen Ordnung der evangelischen Geschichte bei Matthäus zum Vorwurf machen und dieselbe durch jene Masse von Einschiebungen lockeren Gerölls zerstört sein lassen.

Die vom Evangelisten gewählte Anordnung des geschichtlichen Stoffes ist dabei aber kein äußerer Schematismus, so daß er etwa Gruppenbildungen nach bestimmten Zahlenverhältnissen beabsichtigte und etwa vier Wunder, vier Conflicte u. s. w. zusammenordnete (so Keim a. a. O., S. 76). Solche Gruppen lassen sich nur mit Zwang herausfinden; so muß z. B. 4, 40—44 ganz übersehen werden und erhält man dann doch noch fünf Wunder, da der Evangelist die Heilung der Dämonischen 4, 33—37, der Schwiegermutter Petri V. 38. 39, den Fischzug des Petrus 5, 1 bis 11, die Heilung eines Aussätzigen V. 12—16 und der Gichtbrüchigen V. 17—26 hinter einander folgen läßt. Oder, falls letzterer Vorfall die Reihe der Conflicte beginnen soll, folgen dann fünf, und nicht vier Conflicte. Denn es reihen sich hier noch das Murren der Pharisäer bei Levi's Berufung V. 27—32, die Klage etlicher über das Nichtfasten der Jünger V. 27—32, der Angriff wegen des Ausraufens der Aehren am Sabbath 6, 1—5 und das Lauern der Schriftgelehrten auf eine Sabbathsheilung an einem anderen Sabbath 6, 6—11 an. Ein solches Darstellen der Geschichte nach einem äußeren Schematismus wird sich bei dem dritten Evangelisten um so unannehmbarer erweisen, je mehr dessen schriftstellerische Eigentümlichkeit erkannt wird.

Dieses historiographische Verfahren seitens des Evangelisten erklärt sich ganz aus seiner Zeit. Das Christentum hatte nicht

erst eine hinter seiner Zeit weit zurückliegende, etwa mit Sagen anhebende und darum zunächst allein zu epischer Darstellung befähigte Anfangsstufe der Culturentwickelung zu durchlaufen (gegen Ewald und Grau). Daß eine solche Entwickelung bei dem noch Jahrhunderte später auftretenden Islam eintrat, hatte nicht sowol seinen Grund in der jeder Religion zu durchlaufenden Stadienreihe, als vielmehr in dem fast unberührten Naturzustande des Volkes, welches die Grundstätte des Islam ward (gegen Ewald, Die drei ersten Evangelien, 2. Aufl., S. 8 u. 9), und ist es bei der völligen Ungleichheit des Culturzustandes der Völker, in welchen Islam und Christentum zuerst Wurzel schlugen, eine pragmatisirende Willkür, die Literaturgeschichte des Islam als erklärende Parallele für das neutestamentliche Schrifttum zu benützen. Das Christentum mitten in das damalige Culturleben gestellt, mußte und sollte nach dem Rathe dessen, der für die Fülle der Zeit gerade die damalige Gestalt der weltlichen Cultur auf alle Weise gezeitigt hatte, sich auch der herrschenden Formen des Culturlebens bedienen, soweit und sofern es dieselben für seine Zwecke benutzen konnte.

Der Zustand der weltlichen Geschichtsschreibung seit dem Beginn des ersten Jahrhunderts wird uns nun aber also angegeben: „Die Historiker von Timogenes an sind aus der Rhetorenschule hervorgegangen; ihre Geschichtsschreibung ist eine Art angewandter Rhetorik oder nach Dionysius eine durch Paradigmen erläuterte φιλόσοφος θεωρία. — — — Sie bedeutet ein nach dem Fächerwerk der Schule gruppirtes Gemälde mit moralischen Motiven, um ein lebhaftes Gefühl der Tugend zu erwecken. Diese aus den Trümmern der alten Religion und Sitte gerettete Reflexion erforderte die Zeit und mit ihr beleuchtete den Stoff ebenso der ungläubige Diodor als Dionysius und Plutarch, deren Begeisterung wärmer war und tiefer ging. Moral, nicht Politik und praktische Weltklugheit, wenn es damals den Griechen an eigener Erfahrung gebrach, ist das Lebensprincip jener Geschichtsschreibung, die nur als angewandte, durch Exempel erläuterte Philosophie der Sitten erscheint.“ (Bernhardy, Grundriß der griech. Literatur, 3. Aufl. Bd. I, S. 576.) Diese Zeichnung des Fachmannes enthüllt uns die an einzelnen Beispielen zunächst aufgewiesene Technik des dritten

Evangelisten als den naturgemäßen Reflex der Historik jener Zeit auf dem Boden der christlichen Literatur. Diese Analogie setzt uns nicht in Gefahr, wie die der Literatur des Islam oder der Entwickelung der Poesie, unversehens die neutestamentliche Geschichtsschreibung auf das Gebiet fingirender Dichtung und Wahrheit leichtgläubig mischender Schriftstellerei hinübergleiten zu sehen. So gut in jener Zeit ein Arrian in seiner Geschichte Alexanders des Großen von allen rhetorisirenden Ausschmückungen der zeitgenössischen Historiographie sich freihalten und nach Augenzeugen berichten konnte, war bei gleichem historiographischen Verfahren auch dem Evangelisten quellenmäßige Erhebung der evangelischen Thatsachen möglich. Und gerade das Vorwort desselben beweist, daß ihm die Klippe der Historik seiner Zeit bekannt und er sie zu umgehen durch seine Ausrüstung sich im Stande fühlte.

Gegen die Herbeiziehung dieser Analogie spricht aber auch keineswegs der sichtliche Anschluß des dritten Evangelisten an die durch den Gegenstand und das Herkommen gebotene alttestamentliche Form der Darstellung im einzelnen und auch im ganzen, wie dieses Bemühen sofort an dem Abstand der 1, 4. 5 beginnenden geschichtlichen Relation von dem Habitus des Proömiums heraustritt (vgl. Thiersch, Versuch, S. 60 u. 72, Anm. 21). Vielmehr drängen hier nur zwei in der evangelischen Geschichtsschreibung naturgemäß aufeinandertreffende Strömungen der Historiographie den Evangelisten zu dem von ihm eingeschlagenen Verfahren. Einmal nämlich gehört das Halten an archaistische Darstellungsformen der schriftstelleristischen Manier jener Zeit. Man begann damals zur Nachahmung großer Autoren aufzufordern; der Weg zum erhabensten Stile heißt im Zeitalter des Augustus bei Longinus (XIII, 2) *ἡ τῶν ἔμπροσθεν μεγαλῶν συγγραφέων καὶ ποιητῶν μίμησις τε καὶ ζηλῶσις* (Bernhardy a. a. O., S. 577). Dieser Beurtheilungsweise entsprechend wird später das durch das Neue Testament aufgekommene und verbreitete genus dicendi bei griechischen Grammatikern als *ἀρχαϊκος χαρακτὴρ* bezeichnet. Kam nun dieser Zug der zeitgenössischen Historiographie der Pietät des Evangelisten gegen die Sprache und Formen der kanonischen Geschichtsdarstellung entgegen, so gab es anderseits

in dieser ein Element, welches jener Art, die Geschichte als eine angewandte, durch Exempel erläuterte Philosophie der Sitten zu behandeln, verwandt war. Denn niemand dürfte verkennen, daß die Eigentümlichkeit der prophetischen Geschichtsschreibung des Alten Testaments, in dem Eingehen des Volkes und der Träger der Theokratie, namentlich der Könige, die Realität der göttlichen Verheißungen und Drohungen nachzuweisen und durch alles dies den kommenden Geschlechtern zur Warnung und zum Troste in der Geschichte der Väter einen Spiegel vorzuhalten, — eine gewisse literarhistorische Parallele zu der angeführten historiographischen Manier der Griechen im augusteischen Zeitalter bildet. Der dritte Evangelist handelte darum nicht im Widerspruche mit der überlieferten Form heiliger Geschichte, wenn er die Lebensergebnisse Jesu nach lehrhaften Motiven gruppirt und geordnet darstellte, sondern er blieb ganz im Einklange mit jener, dieselbe zu einer Unterweisung über Christum und Christentum unter formeller Anlehnung an die zeitgenössische Historiographie gestaltend.

Diese Berührung zwischen den beiden, ihren Quellgebieten nach ganz verschiedenen Strömungen der Geschichtsschreibung liefert zugleich die Erklärung für die Verwandtschaft der Darstellung im dritten Evangelium mit den andern Evangelien, wie für die Verschiedenheit von derselben. Unverkennbar nämlich ist in sämtlichen Evangelien ein gewisser Pragmatismus, da selbst die Eigentümlichkeit des zweiten Evangeliums sich nicht allein aus seiner Geschichtsquelle erklären läßt, wie dies neuerlich gleicherweise von Klostermann, wie Weiß und ebenso von Volkmar nachgewiesen ist. Derselbe ist, wie im zweiten, so auch noch im ersten Evangelium und in gewisser Hinsicht, wie wir hinzusetzen zu dürfen erachten, selbst im vierten Evangelium einfacher, man könnte sagen volkstümlicher, anschauungsmäßiger, unreflectirter und ebendeshalb nicht so bis in's einzelnste durchgeführt. Die auf mehr Reflexion hinweisende, durchgeführtere, cum grano salis zu sagen schulmäßigere Anlage des dritten Evangeliums ist die Folge der Bekanntschaft des Verfassers mit der zeitgenössischen Historiographie. Ebendeshalb ließen sich die andern Evangelien von der Voraussetzung, die Evangelien seien rein chronikenartig entstandene und verfaßte Schriften allenfalls noch begreifen,

während von ihr aus mit dem dritten Evangelium gar nicht fertig zu werden war, und ein jeder sich auf seine Weise behalf.

Daß aber mit gutem Grunde dem dritten Evangelisten ein durch die Historiographie seiner Zeit — es ist dabei gleichgültig, in welchem Grade er sich dessen bewußt war — bedingtes Verfahren beigemessen werden darf, beweist der ihm eigentümliche Sprachschatz. Dieser zeigt des Evangelisten Sprache als höchst verwandt mit der *κοινή*, wie sie in den Werken eines Polybius, Diodor, Plutarch und Arrian ihre historischen Denkmäler hat.

Zur richtigen Schätzung und Wägung dieses Umstandes muß indes bei der Beurtheilung des Sprachschatzes es stets berücksichtigt werden, daß es in der gesamten Evangelienliteratur ein neutrales Sprachgebiet gibt. Die Voraussetzung eines solchen wird bedingt durch die allgemeine Bildungsgeschichte des stylus sacer graecus, dessen Wurzel in der Uebertragung der Bücher Mosis zu suchen ist (vgl. das Zeugnis des Aristobul bei Euseb. Praep. evang. XIII, 12 und dazu Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu, S. 48ff.), deren Stil ebenso wie ihre Erzählungsform für Darstellung und Stil des Neuen Testaments vorbildlich ward (vgl. Thiersch, Versuch, S. 43 u. 51ff. und Ewald a. a. O., S. 53). Die dem dritten Evangelisten eigene Akribie in der Wiedergabe des von ihm erforschten und ihm überlieferten Geschichtsstoffes, vorzüglich bei dem Bericht von Reden und Aussprüchen Jesu, ward die unabweisliche Veranlassung zur Aufnahme solchen traditionellen Sprachstoffs. Darum tritt außer dem Einfluß der LXX und ihrer Vorgängerin bei der Ausdrucksweise über heilige Dinge auch im dritten Evangelium, jener griechische Jargon des Lebens, welcher sonst nicht geschrieben noch literarisch gebraucht ward, mit seinem vulgären Sprachschatz zu Tage. Aus diesem Grunde darf alles, was nach Vergleichung des ersten und zweiten Evangeliums im dritten als singulär erscheinen sollte, noch darum nicht dem besonderen Sprachsatz des dritten Evangelisten angerechnet werden; dasselbe, der vom Evangelisten laut seiner Angabe 1, 2 mitgebrauchten mündlichen Paradosis angehörend, kann darum für die Beurtheilung des Verwandtschaftsgrades seiner Sprache mit den griechischen Historikern nicht maßgebend sein.

Zu diesem traditionellen Sprachgut, welches sich sofort mit dem Beginn einer evangelischen Ueberlieferung in den Gemeinden ausbildete, gehört namentlich die hebräische oder besser aramaisirende Sprachfarbe vieler Wendungen und Ausdrücke. Helenismen und Aramaismen dürfen deshalb ebenso wenig dem dritten Evangelium abgesprochen (Schott), als zu seiner Spracheigentümlichkeit gerechnet worden.

Neben der Unmittelbarkeit des Volkstones, welcher vorwiegend in schlichten Wortformen zu erzählen weiß, treffen wir bei dem dritten Evangelisten ganz auf die Phraseologie jener Zeit, welche zur Abkürzung der Gedanken lange Composita und Decomposita zu formen liebte, ohne Gefühl für die kernhafte Bedeutung der simplicia für schlichte Formen und sinnliche Wendungen. Bei dem dritten Evangelisten finden sich unter allen neutestamentlichen Schriftstellern und noch weit mehr als beim Apostel Paulus die Neubildungen und Lieblingsworte der *κοινή*. Der Kürze halber sollen im folgenden Verzeichnis nur diejenigen aufgeführt werden, welche unter den Evangelien nur in dem dritten Evangelium allein vorkommen; die ihm ganz allein im Neuen Testamente angehörenden werden dabei durch den Druck besonders hervorgehoben. Es sind: *ἀγαλλιᾶσις* 1, 14. 44. *ἀργαυλεῖν* 2, 8. *αἰχμαλωτίζειν* 21, 24. *ἀκαταστασία* 21, 9. *ἀμπελουργὸς* 13, 7. *ἀναβλέψις* 4, 19 *ἀνάδειξις* 1, 80. *ἀναζῆν* 15, 24. 34. *ἀνάληψις* 9, 51. *ἀνατάσσεσθαι* 1, 1. *ἀναφωνεῖν* 1, 42. *ἀνταπόδομα* 14, 12. *ἀνενδέκτον* 17, 1. *ἀπάρτισμος* 14, 28. *ἀνέκλειπτος* 12, 33. *ἀπελπίζειν* 6, 35. *ἀπολείχειν* 16, 21. *ἀποθλίβειν* 8, 45. *ἀπολόφωσις* 21, 28. *ἀποστοματίζειν* 11, 53. *ἀποκάλυψις* 2, 32. *ἀροτριᾶν* 17, 7. *ἄφαντος* 24, 31. *ἀφρὸς* 9, 39. *ἀφοπνοῦν* 8, 23. *βυθίζειν* 5, 7. *βιωτικὸς* 21, 34. *βαλάντιον* 10, 4. 12. 33. 22. 35. 36. *βρώσιμος* 24, 41. *γειτὼν* 14, 12. 15, 6. 9. *γῆρας* 1, 36. *γένημα* 12, 18. *δειπνεῖν* 17, 8. 22, 20. *δεσμεῖν* 8, 29. *διαγνωρίζειν* 2, 17. *διανεύειν* 1. 22. *διανυκτερεύειν* 6, 12. *δοχή* 5, 29. 14, 13. *ἐδαφίζειν* 19, 44. *ἐκγαμίσκεσθαι* 20, 34. 35. *ἐκδικεῖν* 18, 3. 5. *ἐκκανεῖν* 18, 1. *ἐκτενέστερον* 22, 44. *ἑλκοῦν* 16, 20. *ἐννεύειν* 1, 52. *ἐξαστράπτειν* 9, 29. *ἐξουθενεῖν* 18, 5. 23, 1. *ἐξουσιάζειν* 22, 25. *ἐπαθροί-*

ζεσθαι 11, 29. ἡγεμονεύειν 2, 2. 3, 1. ἡμιθανής 10, 30. ἠχεῖν 21, 25. ἱερατεύειν 1, 8. ἱερατεία 1, 9. ἱλάσκεσθαι 18, 13 med. καθοπλίζεσθαι 12, 11. καταλιθάζειν 20, 6. κατασύρειν 12, 58. καταψύχειν 16, 24. κεράτιον 19, 16. κλινίδιον 5, 19. 24. κυκλοῦν 21, 20. κοίτη 11, 17. κραιπάλη 21, 34. κρύπτη 11, 33. κραταιοῦσθαι 1, 80. 2, 49. λαξευτὸς 23, 53. νεοσσός 2, 24. νοσσία 13, 34. ὁδεύειν 10, 33. ὀδυνᾶσθαι 2, 48. 6, 24. 25. ὀθόνιον 24, 12. ὀπτασία 1, 22. 24, 23. μεριστὴς 12, 14. μετεωρίζεσθαι 12, 29. ὀρθρίζειν 21, 38. ὄρθριος 24, 22 [ὀρθρινὸς L. T.] ὀφρὺς (poet. Vorsprung eines Berges) 4, 29. ὀψώνιον 3, 14. παμπληθεὶ 23, 18. πανδόχως — πανδοχεῖον 10, 34. 35. παρακαθίζειν 10, 39. παράλιος 6, 17. παρατήρησις 12, 20. παρθένεια (poet.) 2, 36. πήγανον 11, 42. πλουτεῖν (poet.) 1, 53. 12, 21. πορεία 13, 22. προςδαπανᾶν 10, 35. προςρήγνυμι 6, 48. 49. προςψαύειν 11. 46. προφῆτις 2, 36. πτοεῖσθαι 21, 9. Ῥωμαϊκὸς 23, 38. ῥομφαία 2, 35. σινιάζειν 12, 31. σιτευτός 15, 23. 22, 30. σιτομέτριον 12, 42. σκορπίος 10, 19. 11, 12. σπαργανοῦν 2, 7. 12. στῆθος 18, 23. 23, 48. στιγμὴ 4, 5. συγκύπτειν 13, 11. συγκυρία 10, 37. συκομορέα 19, 4. συκάμενος 17, 6. συμφύεσθαι 8, 7. συνοδία 2, 44. συσπαράττειν 9, 42. σωματικός 3, 21. τὸ σωτήριον 2, 30. 3, 6. τελείωσις 1, 45. τελεσφορεῖν 8, 4. τετραπλοῦς 19, 8. τετραρχεῖν 3, 1. τρόγων 2, 24. τυρβάζεσθαι 10, 41. ὑδρωπικὸς 14, 2. ὑποστρώννυμι 19, 36. ὑστέρημα 21, 4. ὑπωπιάζειν 18, 5. φωτίζειν 11, 36. χαριτοῦν 1, 28. χρεωφειλέτης 7, 41. 16, 5. χάραξ 19, 43. ψηφίζειν 14, 28. ψεύχειν 6, 1.

Größer ist dabei noch die Zahl der Wörter, welche dem dritten Evangelisten mit den griechischen Classikern gemeinsam, unter den Evangelisten aber von ihm allein und zum großen Theil von ihm allein unter allen neutestamentlichen Schriftstellern gebraucht werden. Die Aufführung derselben wird hier auf diejenigen beschränkt, welche nur im Evangelium vorkommen, während die fast gleich große Zahl der im Evangelium und in der Apostelgeschichte sich gemeinsam findenden, fortgelassen wird (vgl. Lekebusch, Composition der Apostelgeschichte, S. 79, und Zeller,

Die Apostelgeschichte, S. 388 u. 414 ff.). Wiederum werden die im Neuen Testamente vom dritten Evangelisten allein gebrauchten durch den Druck hervorgehoben: ἀγκάλαι 2, 28. ἄγρα 5, 4. 9. ἀγωνία 22, 44. ἀγωνίζεσθαι 13, 24. ἄδηλος 11, 44. αἰσθάνεσθαι 9, 45. αἰσχύνη 4, 1. αἰφνίδιος 21, 34. αἰχμάλωτος 4, 18. ἄμεμπτος 1, 6. ἀνάθημα 21, 5. ἀναίδεια 11, 8. ἀναλίσκειν 9, 54. ἀναλύειν 12, 36. ἀνάμνησις 22, 19. ἀνάπηρος 14, 13. 21. ἀνθομολογεῖσθαι 2, 38. ἀνόητος 24, 25. ἄνοια 6, 11. ἀνταποδιδόναι 14, 14. ἀναβάλλειν 24, 17. ἀντικαλεῖν 14, 12. ἀντικεῖσθαι 13, 17. 21, 51. ἀνώτερον 14, 15. ἀπαιτεῖν 6, 30. 12, 20. ἀποβαίνειν im uneigentlichen Sinne 21, 13 (anders 5, 2, aber auch Joh. 21, 9). ἀπογράφειν 2, 1. 3. 5. ἀποθλιβεῖν 8, 45. ἀποκεῖσθαι 19, 20. ἀποκλείειν 13, 25. ἀπομάσσειν 10, 11. ἀποτελεῖν 13, 32. ἀποπλύνειν 5, 2. ἀπορία 21, 26. ἀριθμός 22, 3. ἀρότριον 9, 62. [ἀρχιτελώνης 19, 1.] ἀστράπτειν 17, 24. 24, 4. ἀσώτως 15, 19. ἄτεκνος 20, 28. 29, 30. ἄτερ 13, 6. 25. ἄτοπος 23, 41. αὐστηρός 19, 21. ἄφρων 11, 10. ἀχάριστος 6, 25. βαθυνεῖν 6, 48. βαρύνειν 21, 34. βασίλειον 7, 25. [βάτος, ὁ 16, 6.] βλάπτειν 4, 35 [Mark. 16, 18]. βολή 22, 41. βουνὸς 3, 5. βραδύς 24, 25. βύσσος 16, 19. γελᾶν 6, 21. 25. γνῶσις 1, 27. 11, 32. δανειστὴς 7, 44. δαπάνη 14, 28. διαγογγύζειν 15, 2. 19, 7. διαγρηγορεῖν 9, 32. διαιρεῖν 15, 12. διαλαλεῖν 1, 65. 6, 11. διαλείπτειν 2, 49. διαμένειν 1, 22. 22, 28. διαμερισμὸς 12, 51. διανόημα 11, 17. διαπραγματεύεσθαι 19, 15. διαφυλάττειν 4, 10. διαχωρίζεσθαι 14, 19. δραχμὴ 15, 8. 9. ἔγκυος 2, 5. ἐθίζειν 23, 41. εἶδος 3, 21. 9, 20. ἐκδιώκειν 11, 49. ἐκκομίζειν 7, 52. ἐκκρεμᾶσθαι 19, 48. ἐκλείπειν 16, 9. 22, 32. ἐκμάσσειν 7, 38. 49. ἐκμοκτηρίζειν 16, 14. 23, 35. ἐκτελεῖν 14, 14. 30. ἐκχωρεῖν 12, 21. ἔλεος 1, 50. 78. ἕλκος 16, 21. ἐμβάλλειν 12, 5. ἔνδοξος 7, 25. 13, 17. ἐνεδρεύειν 11, 54. ἔνειναι 11, 41. ἔντιμος 7, 2. 14, 8. ἐξαιτεῖσθαι 21, 31. ἔξοδος 9, 31. ἐπαινεῖν 16, 8. ἐπαιτεῖν 16, 3. ἐπικρίνειν 23, 24. ἐπιμελεῖσθαι 10, 34. 35. ἐπιπορεύεσθαι 8, 4. ἐπιῤῥίπτειν 19, 35. ἐπιστάτης 5, 5. 8, 24. 25. 9, 33. 48, 12. 13. ἐπισχύειν 23, 5. ἐπιχέειν 10, 34. εὐεργέτης 22, 25. ζεῦγος 2, 24. ζωγρεῖν 5, 10.

ἡγεμονία 3, 1. ἡδόνη 8, 14. θεῖον, τὸ 17, 29. θεωρία 23, 48. θηρεύειν 11, 54. θραύειν 4, 78. θρόμβος 22, 44. θυμίαμα 1, 10. 11. κακοῦργος 23, 32. καταδέειν 10, 34. καταισχύνειν 13, 17. κατακλίνειν 9, 14. 14, 8. 24, 30. κατανεύειν 5, 7. καταπλέειν 8, 26. καταργεῖν 13, 7. κατασύρειν 12, 58. κατασφάττειν 19, 27. κέραμος 5, 19. κέρας 1, 69. κήριον 24, 42. κλισία 9, 14. κλύδων 5, 24. κοπρία 14, 35. κόραξ 12, 24. κόρος 16, 7. κυριεύειν 22, 25. λαμπρῶς, 16, 4. λείπειν 18, 22. λεῖος 3, 5. λειτουργία 2, 23. λῆρος 24, 14. λιμνή 5, 1. 2. 8, 22. 23, 33. μακαρίζειν 1, 46. μαστὸς 11, 27. 23. 29. μέθη 21, 34. μεθιστάνειν 21, 34. μεθύσκεσθαι 12, 45. μεταδιδόναι 3, 11. μέτοχος 5, 7. μητρὰ 2, 23. μνᾶ 19, 13. 16, 18. μόγις 9, 39. μοιχὸς 18, 11. μόσχος 11, 23. οἰκονομία 16, 2. 3. 4. οἰκόνομος 12, 42. 16, 1. 8. ὄμβρος 12, 54. ὄνειδος 1, 25. ὀπτὸς 24, 42. ὀρεινός 1, 39. 65. ὁσιότης 1, 75. οὐσία 15, 12. 13. παλαιοῦν 12, 33. πάγις 21, 35. πανοπλία 11, 22. πανουργία 22, 23. πάντελες 13, 11. παράδεισος 23, 43. παράδοξος 5, 26. παροικεῖν 24, 18. πατεῖν 10, 19. 21, 29. πέδινος 6, 17. πενιχρὸς 21, 2. περικρύπτειν 1, 24. περικυκλοῦν 19, 43. περιοικεῖν 1, 65. περίοικος 1, 58. περισπᾶσθαι 10, 40. πιέζειν 6, 38. πλῆθος 2, 13. πόῤῥωθεν 17, 12. πράκτωρ 12, 58. πρεσβύτης 1, 18. προκόπτειν 2, 52. προςεργάζεσθαι 19, 16. προςποιεῖσθαι 24, 38. ποιεῖσθαι 21, 4. 24, 57. σάλος 21, 25. σκιρτᾷν 1, 41. 6, 23. σκῦλον 15, 22. στρατεύεσθαι 3, 14. στρατόπεδον 21, 20. συγκαλύπτειν 12, 2. συγκαθίζειν 22, 55. συγκλείειν 5, 6. συγχαίρειν 1, 58. 13, 6. συκοφαντεῖν 3, 14. 19, 8. συμφωνία 15, 25. συντυχὴ 21, 25. συντυχάνειν 8, 19. τάξις 1, 8. τραῦμα 10, 3. τρυγᾶν 6, 44. τρυφὴ 7, 25. ὑγιαίνειν 5, 37. 7, 10. 15, 27. ὑγρὸς 23, 31. ὑπερήφανος 1, 51. ὑποκρίνεσθαι 20, 20. ὑποτάσσειν 2, 51. 10, 37. ὑποχωρεῖν 5, 16. φάτνη 2, 7. 12, 16. 13, 5. φιλάργυρος 16, 14. φίλημα 7, 45. 22, 28. φόβητρον 21, 62. φόγος 20, 22. 23, 2. φρόνιμος 16, 8. φύειν 8, 6. χορὸς 15, 25. ὠὸν 11, 12.

Ein großer Theil dieser Worte waren bereits in der LXX

zur Anwendung gekommen. Dies erlaubt indes nicht auf unmittelbar Entnahme derselben seitens des dritten Evangelisten aus der LXX zu schließen. Aber auch, wenn man dies ohne Berücksichtigung des Verhältnisses der Sprache der LXX zur κοινή thun wollte, müßte dennoch bei dem Reichtum namentlich der Apostelgeschichte an lexikographischen Eigentümlichkeiten dem dritten Evangelisten ein so großer selbständiger Besitz an classischem Sprachgut zugestanden werden, daß durch dasselbe eine selbständige und hervorragende Bekanntschaft mit der griechischen Schriftsprache seiner Zeit bei diesem neutestamentlichen Autor constatirt würde. In dieser Beziehung durfte der dritte Evangelist sogar dem Apostel Paulus und dem Verfasser des Hebräerbriefes voranstehen. Im allgemeinen ist dies dem Evangelisten eigentümliche Sprachgut über alle Theile des Evangeliums gleich vertheilt, wenn es auch in den verschiedenen Theilen nicht in gleichem Grade zu Tage tritt. Wie genau sich auch der Evangelist an die seiner Schrift zu Grunde liegenden Berichte gehalten hat, so wird dennoch durch dies gleichmäßige Auftreten des seine Sprache charakterisirenden classischen Sprachguts das Evangelium als seine durchgängig selbständige Arbeit gekennzeichnet. Es ist daher ein Unrecht, aus dem Vorkommen einzelner Worte von seltener Farbe, wie *ὀφρός* 4, 29; *εἰς παντελὲς* 13, 11; *ἀνακοπεῖν* 13, 11 (Joh. 8, 7); *ὑπολαμβάνειν* (erwiedern) 10, 30 als einem eigentümlichen Sprachgut auf eine besondere schriftliche Quelle für solche Stücke (so Ewald a. a. O., S. 90) zu schließen. Durch dies selbständige Walten über den echtgriechischen Sprachschatz stellt sich der Verfasser des dritten Evangeliums den Profanschriftstellern seiner Zeit am nächsten unter den neutestamentlichen Schriftstellern, weshalb er sich auch in der Sprache nächst dem Hebräerbriefe am meisten mit Josephus und Philo berührt. Eine völlige Verkennung dieser schriftstellerischen Selbständigkeit des Evangelisten ist es ferner, wenn aus der Wiederkehr einer Reihe von Worten in der Vorgeschichte des Evangeliums, die sich auch im Briefe an die Römer Kap. 9—11 finden, auf ein besonders starkes Verwandtschaftsverhältnis zwischen beiden Abschnitten des Neuen Testamentes geschlossen wird (der sächs. Anonymus, Holzmann), zumal der Gedankengang und der Gegenstand der Behandlung in beiden ein

ganz verschiedener ist und sich das, was richtig an der Behauptung, auf andere Weise viel natürlicher erklärt. Auf Worte wie *δικαιὸς, δικαιοσύνη, ἐλεομοσύνη, κληθήσεται, καιρὸς* hätte um so weniger hingewiesen werden sollen, als dieselben theils allen Schriften des Neuen Testamentes gemein, theils ihre genauere Begriffsbestimmung hier und dort eine ganz verschiedene ist. Der Umstand, daß unter den aufgeführten Wörtern sich gar viele Nachahmungen hebräischer Termini befinden, wie *τὸ ἔλεος* (חסד) *οἶκος Ἰσρ., Ἰακὼβ, Ἀβραάμ, σπέρμα Ἀβραάμ, οἱ πατέρες ἡμῶν, διαθήκη, τὸ ῥῆμα μου*, welche sich auch bei andern neutestamentlichen Schriftstellern, wie namentlich Jakobus, finden, erklärt sich auf's leichteste aus der für den Evangelisten wie Paulus gleichen Nothwendigkeit, wenn auch bei ganz verschiedenen Anlässen die israelitisch-nationale Anschauung und Denkweise in griechischem Ausdruck wiederzugeben.

Der angezogenen Erscheinung auf lexikographischem Gebiete entspricht eine ähnliche auf dem grammatischen. Durch eine Reihe von Constructionen nähert sich der dritte Evangelist der classischen Syntax. Beispielsweise sollen nur angeführt werden die nähere Bestimmung des Substantivs durch den Genitiv eines anderen zur volleren Darstellung des Begriffs wie in *βάπτισμα μετανοιὰς* 3, 3; *πνεῦμα δαιμονίου καὶ ἀκαθάρτου* 4, 33; *δυνάμις πνεύματος, ἡμέρα σαββάτων* 4, 16; *σαββάτου* 13, 14. 16. 14, 5; *βίβλος ψαλμῶν* 20, 42, — der Gebrauch des Accusativs zur Bezeichnung eines sachlichen Objects in nur unmittelbarer Weise behufs Zeit- und Ortsbestimmung 1, 25. 2, 41. 15, 29. 20, 9. 22, 41. Die Anwendung des Artikels zur Einführung ganzer Sätze, namentlich von indirecten Fragesätzen 1, 62. 9, 46. 19, 48. 22, 4. 23. 24, 37; seine reichere und theils echt griechische, theils latinisirende Anwendung des Participiums, das bei ihm zur Verbindung einer Gruppe von Worten dienende *τε — καὶ* 2, 16. 12, 45. 21, 21. 22, 66. 23, 11. Viele dieser gut griechischen Wendungen und Constructionen finden sich nur in einzelnen Fällen, aber auch hier ist es die Manigfaltigkeit derselben, welche die große Bekanntschaft des dritten Evangelisten mit der griechischen Diction seiner Zeit darthut.

Gegen diese Beweisführung könnten mit gutem Scheine die im dritten Evangelium unleugbar häufig vorkommenden hebraisirenden Constructionen angeführt werden. Dahin gehört der ganz unclassische Gebrauch des αὐτὸς für das tonlose „er", wie er schon in der LXX vorliegt (vgl. Thiersch, Vers. Alexandr., p. 98), der auf der einen Seite im Neuen Testament mit Unrecht geleugnet wird (so Winer, Gramm., S. 142), für den auf der anderen Seite zu viel Stellen in Anspruch genommen werden (Buttmann, Neutestamentliche Grammatik, S. 93 ff.). Derselbe findet sich unleugbar 1, 23. 2, 28. 16, 24 und 5, 17. 8, 1. 9, 51. 10, 38. 17, 11 vor, wo das καὶ αὐτὸς hinter der Eingangsformel καὶ ἐγένετο steht und von einem Gegensatze die Rede nicht sein kann; derselbe wird im Evangelium sogar auf den Plural ausgedehnt 2, 50. 9, 36. 13, 4, wenn auch nicht auf das Femininum αὐτὴ oder gar auf das Neutrum αὐτὸ (gegen Buttmann). Es findet sich dessen aber noch mehr, und selbst in der dem dritten Evangelium allein angehörenden Phraseologie ist das hebräische Colorit unverkennbar. Denn ist man auch in der Annahme solcher Hebraismen zu weit gegangen, wie wenn man die Wendungen οὐχ εὕρισκω 5, 19. 19, 6; οὐκ ἔχειν τι ποιεῖν 7, 42. 9, 58. 11, 6. 12, 17. 14, 14 und das ganz sprachgemäße θαυμάζειν ἐπὶ τινὶ 2, 33. 4, 22. 9, 43. 20, 36 dahin zählte (vgl. Zeller z. Apostelgesch.), so liegen doch in οὐ πολὸς für ὀλίγος (vgl. Gesenius, Lehrgebäude, S. 832) 15, 3 u. ö.; ποιεῖν μετὰ τινὸς = עשה עם פ 1, 58. 72. 19, 37; λαλεῖν πρός τινα 1, 19; 24, 44 (דבר אל Gen. 27, 11. Exod. 30, 11. 17, 22); εἰπεῖν πρός τινα 4, 23. 5, 4. 12, 16. 18, 9. 20, 13 neben der gewöhnlichen Construction mit τινὶ ὁμιλεῖν πρός τινα 24, 14 (freilich auch Xen. Mem. 4. 3. 2); λέγειν πρός τινα 8, 25. 9, 13. 10, 2. 16, 1. 7, 24. 11, 53. 24, 10; πληροῦν ἐν τοῖς ὦσιν 4, 21 und εἰς τὰς ἀκοὰς 7, 1; γίνεσθαι εἰς τὰ ὦτα 1, 44; λαλεῖν πρὸς τὸ οὖς 12, 3; τιθέναι τι εἰς τὰ ὦτα 9, 44 (vgl. Gen. 23, 16; Jes. 18, 7) zweifellose Hebraismen vor.

Bei der Beurtheilung dieser Erscheinung muß nun aber zweierlei in Betracht gezogen werden. Einmal nämlich finden sich diese

hebraisirenden Sprachbestandtheile gerade am gehäuftesten in dem dem Evangelium eigentümlichen Abschnitte, wie der Vorgeschichte, der von der Kritik sogenannten großen Einschiebung und der Leidensgeschichte, immer aber — und dies ist ein auch für die Quellenkritik nicht genug zu erwägender Umstand — vermengt und durchsprengt mit den sicher dem Evangelisten selber beizulegenden gut griechischen Sprachbestandtheilen. Es kommt dies sichtlich daher, daß der Evangelist bestrebt ist, Ton und Farbe der ihm überlieferten Berichte genau wiederzugeben. Das ist auch der Grund, aus dem der Evangelist zur Uebertragung hebräischer oder aramäischer Wendungen sich solcher griechischen Ausdrücke bedient, welche im classischen Griechischen wohl gar nur in der Poesie vereinzelt vorkommen; ein Umstand, durch welchen die Grammatiker manigfach darüber in Streit gerathen, ob diese oder jene Wendung im dritten Evangelium hebraisirend ist oder nicht (vgl. Wiener und A. Buttmann an vielen Stellen). Es muß diese Mischung beider Sprachbestandtheile zu einer gewissen Einheit im dritten Evangelium ebenso wie in dem ersten, nicht gleich dem zweiten vornehmlich auf jenes durch das „Wir“ sich kennzeichnende Tagebuch sich gründenden, Theile, der Apostelgeschichte als eine besondere schriftstellerische Individualität gewürdigt werden. Daß dieselbe indessen da aufhört, wo die Apostelgeschichte nicht mehr auf aramäische oder doch in dem Jargon des griechisch sprechenden Theils des jüdischen Volkes sich darbietende Berichte zurückgeht, widerlegt dabei die Annahme, daß der Evangelist in den stärker hebraisirenden Abschnitten einen feierlichen Ton, ein Anlehnen an die Sprache Canaans beabsichtige (so Ewald u. Holzmann). Vielmehr führt das Ablassen von dem ihm zu Gebote stehenden reineren Griechisch in allen Theilen seiner Schriften, in welchen der Verfasser auf aramaisirende Berichte zurückgehen mußte, eine gerechte Beurtheilung mit Nothwendigkeit zu der für die Würdigung seines historiographischen Verfahrens von hoher Bedeutung seienden Erkenntnis, daß der Evangelist in der Wiedergabe der ihm zu Gebote stehenden Berichte der Augenzeugen u. s. w. sich bei aller Selbständigkeit der Bearbeitung so viel als möglich an den Ausdruck seiner Quellen hielt und, wenn auch, wie das Durchdringen mit seinem Sprachidiom beweist, nicht

als ein Copist, so doch als ein Schriftsteller verfuhr, der überall bestrebt ist, das historische Gepräge und den eigentümlichen Hauch der ihm vorliegenden Berichte nicht zu alteriren.

Zum andern aber ist zur richtigen Beurtheilung dieser Mischung bei einem, andern Anzeichen zufolge den nationalgriechischen Historikern und Schriftstellern nicht fernstehenden Autor zu beachten, daß gerade die Syntax jener Zeit durchaus keine strenge Einheit zeigt, vielmehr gerade in der Ungleichheit und Subjectivität ein wesentlicher Zug der *κοινή* erkannt werden muß, so daß jedesmal die Genossen einer Familie unter den Schriftstellern des 1. Säculums ein besonderes Problem bieten, das grammatisch und historisch erforscht sein will (vgl. Bernhardy a. a. O., S. 583). Demnach gab gerade der Individualismus der Schriftsteller seiner Zeit auf grammatischem Gebiete dem Verfasser des dritten Evangeliums, auch wenn er in gewissem Maße ein griechischer Literat war, die Freiheit und den Wink, den in dem Stoff seiner Schrift liegenden Motiven für Anwendung einer hebraisirenden resp. aramaisirenden Diction nachzugeben. Daß der Evangelist dies nur thut, um das eigentümliche historische Gepräge seiner Berichte unvermischt zu erhalten, nicht aber, wo, wie im Prologe und im 2. Theil der Apostelgeschichte, die Veranlassung dazu fehlte, auch geflissentlich die ihm von Haus aus eigentümliche Sprache mit der aus der Hingabe an seine jüdischen Quellen sich ergebenden hebraisirenden Diction vertauscht, läßt denselben als einen lauteren, allem Gemachten und Tendenziösen fremden Historiographen erscheinen. —

Dies wird sich uns nun noch weiter bestätigen, wenn wir, wie es zur Feststellung des untersuchten Verfahrens des dritten Evangelisten nothwendig ist, die Lehranschauung desselben, durch welche der Grundgedanke des Evangeliums und dessen Gliederung immerhin bedingt sein muß, und ihren Einfluß auf die Benutzung und Verwerthung des Stoffes, der ihm vorlag, untersuchen.

So unbegründet uns zwar die Voraussetzung erscheint, als müsse jede neutestamentliche Schrift der Ausdruck eines selbständigen und ausgeprägten Lehrbegriffs sein, so ist dennoch die Annahme unabweisbar, daß ein jeder in einer Weise, wie der dritte Evangelist literarisch auftretende Christ eine bestimmte Lehranschauung

hatte und diese, auch wenn er dieselbe nicht geradezu zu entwickeln bestrebt war, in seinen Schriften hervortrete. Es muß dies indessen um so mehr der Fall sein, wenn der Schriftsteller die Feder ergreift ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν (1, 4). Einem solchen Schriftsteller darf nicht zugemuthet werden, daß die dogmatische Etiquette nur obenauf klebe und er eben nur compilatorisch seine Quellen reproducirend Geschichte geben wolle (so Holzmann). Freilich werden wir uns auch hüten müssen, bei dem durchaus nicht von vornherein feststellbaren Bestande seiner Quellen gleich aus dem Mehr oder Weniger des aufgenommenen geschichtlichen Materials die Lehrtendenz ermitteln zu wollen (gegen Baur u. a.). Wenn man richtig erkennt, daß die ganze Frage nach den Quellen des dritten Evangelisten sich gar nicht beantworten läßt ohne die Hauptfrage nach dem Geiste, welcher den überkommenen Stoff benutzen und ändern hieß (so Hilgenfeld, Einl., S. 553), so heißt es doch die Beantwortung zweier selbständiger Fragen nur wissenschaftlich verzwicken, und beide nach der vorgefaßten Construction der neutestamentlichen Litteratur verwinkuliren, wenn man die Antwort auf beide nur behufs einer Analyse des Evangeliums und seiner Vergleichung mit den beiden ersten Evangelien zu finden strebt (so Hilgenfeld). Das bei solcher Untersuchung aus allerlei Weglassungen und Zusätzen hergenommene Argument (vgl. auch bei Strauß, L. J. f. V., S. 122 und Weiß, Neutest. Theologie, 1. Aufl., S. 637 ff.) hat um so weniger zu bedeuten, als in keinem Falle die bestimmt bekundete Absicht der Weglassung constatirt werden kann. Bei der hypothetischen Natur aller Annahmen über den Bestand der dem dritten Evangelisten vorliegenden Quellen haftet den aus angeblichen Weglassungen gezogenen Schlüssen über deren Absicht stets etwas von einem circulus vitiosus an. Es zeigt sich dies schon daran, daß neuerdings auch solche Kritiker, welche das dritte Evangelium dem Gebiet des Paulinismus um ihrer Gesamtauffassung der urchristlichen Entwickelung willen zuweisen müssen, hernach zu der Annahme eines gemäßigten oder conciliatorischen Paulinismus als Inspirator des dritten Evangeliums gelangen (so Pfleiderer, Paulinismus, S. 497 ff.; Hilgenfeld, Einl., S. 571 f.).

Der dritte Evangelist verspricht im Proömium den vorhandenen ihm zugänglichen Geschichtsstoff in ebenso umfassender als sorgfältiger Weise wiederzugeben. Da nun dieses Vorhaben unleugbar im Evangelium durchgeführt ist (vgl. Grimm, Jahrbb. f. deutsche Theologie, Bd. XVI, S. 70 und Pfleiderer a. a. O.) und die Einzeluntersuchung bei vielen Abschnitten wie bei der Bergpredigt Kap. 6 und der eschatologischen Rede Kap. 21 darauf führt, daß die eigentümliche Fassung vieler Perikopen nicht sowol dem Evangelisten als dessen Gewährsmännern zuzuschreiben ist und durch ihre Eigentümlichkeit dem Evangelisten selbst die Art und den Ort der Verwendung bei der Absicht, in welcher er die evangelischen Vorgänge niederschrieb, an die Hand gab, so wird das Material, aus welchem die Lehranschauung des Evangelisten zu constatiren, ein viel geringeres. Es erscheint uns z. B. als ein Unrecht: daraus, daß Aussprüche wie Matth. 7, 6. 10, 5. 6. 15, 24. 22, 14 im Evangelium fehlen, den Schluß zu ziehen, das sei geschehen, weil sie im particularistischen Sinne misdeutet werden können (so Weiß a. a. O., S. 637), weil dabei übersehen ist, daß sie zum Theil größeren ausgelassenen Partien angehören, deren Vorhandensein in den dem dritten Evangelisten vorliegenden Quellen mindestens unerweisbar, nach dem ganzen Habitus der von ihm gebrachten Relation uns höchst unwahrscheinlich geworden ist. Da auch die Apostelgeschichte uns nicht von vornherein mitbeabsichtigt erscheint, sich also nur später an das Evangelium anlehnte, können wir auch nur in sehr secundärer Weise deren Material mitheranziehen; das gegentheilige Verfahren hat neuerdings auch zu Resultaten geführt (Scholten, Het paulinisch Evangelie, Leiden 1870), welche von der Nachfolge auf diesem Wege zurückzuschrecken geeignet sind. Die dem Evangelisten eignende Lehranschauung läßt sich deshalb nur aus den einzelnen von ihm eingestreuten Bemerkungen und den hervortretenden Fugen seiner Darstellung entnehmen.

Bei der Erhebung der Lehranschauung eines Evangelisten ist das Wichtigste die Feststellung seiner Christologie; was er sonst noch an eigentümlichem Lehrstoffe hat, hat nicht sowol selbständige Bedeutung, sondern kann nur durch den Einklang, in welcher es

mit der Darlegung jener steht, dieser zur weiteren Begründung dienen (vgl. Baur a. O., S. 298).

Als charakteristische Eigentümlichkeit ist vielfach (vgl. Oosterzee, Das Evangelium des Lukas, im Bibelwerk, Bd. III [2. Aufl.], S. 3; Dorner, Jesu sündlose Vollkommenheit, 1862, S. 26) die echt menschliche Erscheinungsweise hingestellt, deren Züge in diesem Evangelium, wenn auch nicht geflissentlich hervorgehoben, so doch der Vergessenheit entrissen werden zu sollen scheinen. Und in der That, im dritten Evangelium wird wiederholt des Gebetslebens Jesu gedacht, indem es Jesum nicht nur für andere betend zeigt (22, 32. 23, 34. 46), sondern es wird auch ausdrücklich berichtet, daß Jesus sich ohne besondere Veranlassung zum Gebet zurückgezogen und in demselben Tage und Nächte zugebracht habe (3, 21. 4, 42. 5, 16. 6, 12. 9, 18. 28f. 11, 1). Zu der Zeichnung dieser menschlichen Erscheinungsweise gehören ferner die Bemerkungen der Vorgeschichte, daß das Jesuskind zunehme an Weisheit und Alter (2, 40. 52), die Erwähnung des in Gethsemane hervorbrechenden Blutschweißes (22, 44) und die Urgirung der Leiblichkeit Jesu auch nach der Auferstehung (24, 39. 41f.) [1]. Die

[1]) In der Darstellung der Leiblichkeit der Auferstandenen ist dabei eine über die älteste Form der Ueberlieferung hinausgehende Neigung, das Wunderbare im Leben Jesu als sinnfällig zu fassen, gefunden (Weiß a. a. O., S. 641—644). Allein die Stützen der Behauptung sind höchst hinfällig und werden hier nur besprochen, weil im Falle ihrer Begründung auf den dritten Evangelisten als Historiographen ein seltsames Licht fiel. Die eine ist nämlich der angebliche Widerspruch zwischen der Apostelgesch. 1 hervortretenden Ansicht des Evangelisten im Evangelium Kap. 24 benutzten Quelle über die Himmelfahrt. Die Abweichung von der ursprünglichen Angabe der Ueberlieferung über eine unmittelbar auf das Todesleiden erfolgte Erhöhung zur Herrlichkeit (Matth. 28, 17, 18. Luk. 24, 26) soll sich nämlich als eine Folge der Annahme von einer irdischen Materialität des Auferstehungsleibes (24, 39) kennzeichnen. Allein diese Anschauung wurzelt lediglich in dem Verzicht darauf, den Gesichtspunkt des Evangelisten bei seinem doppelten Berichte über die Himmelfahrt aus dem Zusammenhange seiner beiden Schriften zu ermitteln, — und hat ihre Widerlegung schon an dem Umstande, daß der Schreiber von 1, 1—4, auf welches derselbe Apostelgesch. 1, 1 durch die Bezeichnung des Evangeliums als πρῶτος λόγος ausdrücklich zurückweist und deshalb in

Schilderung der vollen Menschlichkeit Jesu vollendet sich im dritten Evangelium darin, daß es uns Jesum auch nach seinen äußeren Verhältnissen abhängig zeigt, sowol durch die Darlegung der ärmlichen Zustände seiner Geburt, wie durch den in seine Gesamtdarstellung hineinpassenden Bericht über die Personen, deren Wohlthätig-

1, 1—14 einen, nicht sowol jenem, als vielmehr der Vorgeschichte des Evangeliums zu vergleichenden Abschnitt geben will, kein Chronist sein kann, welcher solchen Unterschied der Darstellung nicht merkt oder nicht auszugleichen im Stande wäre. Während im Evangelium es nur darauf ankam, den durch Leiden zur Herrlichkeit Gegangenen sich durch die Himmelfahrt als den hinfort segnend Waltenden bekunden zu lassen (vgl. Stud. u. Krit. 1876, S. 290), mußte in der Apostelgeschichte die sinnfällige Erhebung zum Himmel 1, 9 darum hervorgehoben werden, weil die Art, wie sie diese gesehen hatten, als die Art seiner Wiederkunft ihnen und in dieser das Merkmal des Endes der Zeit durch die Engel angegeben worden war, (Kap. 1, 11), während der Jesu Jünger in Kraft des auf sie kommen sollenden heiligen Geistes seine Zeugen sein sollten bis an die Enden der Erde, wie Jesus sie im Gegensatz zu ihrer Erwartung V. 6 angewiesen hatte. Auch ist kaum anzunehmen, daß ein Schriftsteller wie der dritte Evangelist den Widerspruch zwischen seinen beiden Berichten ein und desselben Factums nicht erkannt haben und nicht auszugleichen im Stande gewesen sein sollte, zumal die der in der Apostelgeschichte gegebenen Darstellung zu Grunde liegende Auffassung von der irdischen Materialität der Leiblichkeit des Auferstandenen sich ja im Ev. 24, 39 in dem *σάρκα καὶ ὀστέα ἔχει* auch finden soll. Bei dieser Sachlage wird das *διέστη ἀπ' αὐτῶν* 24, 51, auch wenn um des Sinaiticus willen das sich in A B C L übereinstimmend findende *ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανὸν* gestrichen werden müßte, nach dem späteren ausführlicheren Bericht gedeutet werden müssen, und sein Verschwinden bei dieser letzten Erscheinung nicht einfach den sonstigen Erscheinungen des Auferstandenen gleichzuachten sein. Am übelsten für die bestrittene Ansicht ist's ferner aber, daß gerade in dem angeblichen Urevangelium Mark. 16, 7 (vgl. Weiß, Markusevangelium, S. 508—510) und seinem: *εἴπατε — ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλ.* von vornherein nicht allein ein längerer Zeitraum des Aufenthalts des Auferstandenen auf Erden wie in der Apostelgeschichte statuirt, sondern auch sein Gebaren während der Zeit dem der Jünger ohne Umschweif (*προάγει ὑμᾶς*) gleichgestellt wird, daß aus den Ausdrücken des dritten Evangeliums nur mit Zwang die Anschauung von einer gröberen Leiblichkeit des Auferstandenen hergeleitet werden kann. Dann aber fallen mit dieser Grundlage auch alle anderen auf sie erst aufgebauten Beweise für diese Auffassung.

keit Jesu Unterhalt gewährte (8, 1—3; vgl. 23, 49. 55). Dahin gehört endlich auch, daß im dritten Evangelium erwähnt wird (4, 13): *ὁ διάβολος ἀπέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ* und Jesus damit als fort und fort von Versuchungen umgeben dargestellt wird.

Die Frage ist aber die, ob die Beibringung dieser Angaben eine Folge der dem Evangelisten vorliegenden Berichte oder seiner Intention ist und deshalb an der Grenze der Fiction steht. Es wird nun niemand behaupten können, daß der dritte Evangelist diese Angaben geflissentlich geltend macht. Denn es treten dieselben allzumal in einem weiteren Zusammenhange auf, hinter dem sie selbst zurücktreten, oder in dem es sichtlich dem Evangelisten auf dieselben weniger ankommt (vgl. meine Analyse zu Kap. 8, 1—3 a. a. O., S. 279). Auch dürfte die Beobachtung und Hervorhebung des Gebetslebens, wie des Hegesippus' Bericht bei Eusebius (Kirchengeschichte II, 23) über Jakobus wahrscheinlich macht, doch vor allem den judenchristlichen Quellen zuzurechnen sein. Mag man daher auch für die Mittheilung und Aufhebung dieser Züge, welche der Erscheinung Jesu *ἐν ὁμοιώματι τῆς σαρκὸς* Röm. 8, 3 geschichtlich noch weiter verbürgen, dankbar sein, die Eigentümlichkeit seiner Christologie bilden sie, zum mindesten allein, nicht.

Ihr hervortretender Grundzug ist vielmehr, wenn auch unter Misdeutungen in der Angabe hervorgehoben: „Der heilige Geist ist das der Persönlichkeit constituirende Princip; alles, was den Messias auf eigentümliche Weise auszeichnet und ihn zu dem befähigt, was er ist, hat er am heiligen Geiste; derselbe Geist, welcher die Propheten des alten Bundes inspirirte, wirkt auch in ihm, wenn auch auf absolute Weise; er ist ihm, wie es Joh. 3, 31 heißt, *οὐκ ἐκ μέτρου* gegeben" (so Baur, Neutest. Theol., S. 299). Daß nun für des Evangelisten Anschauung wirklich die Fülle des in Christo seienden Geistes das Wesentliche und Auszeichnende seiner Persönlichkeit ist, wird anerkannt werden müssen, sobald die dem Evangelisten selber zweifellos angehörende Bezeichnung *πλήρης πνεύματος ἁγίου* 4, 1; die Angabe 4, 1. 14. 36 (vgl. das *διὰ πνεύματος ἁγίου* Apostelgesch. 1, 2), die häufig wiederkehrende Bemerkung: Jesu Reden und Handeln sei *ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει* erfolgt, welche Formel nach Vergleichung von 4, 33 mit

Mark. 1, 13 den Vollbesitz der ἐξουσία bezeichnen muß, oder daß eine Kraft der Heilung von ihm ausging (6, 13. 8, 46), an welcher Stelle die Mittheilung der eigenen Erklärung Jesu durch den Evangelisten im Unterschiede von Matthäus und Markus bedeutsam ist, und der hervorgehobene Umstand, daß Jesus sogar solche ἐξουσία und δυνάμις anderen mittheilen kann (9, 1), die verdiente Beachtung findet. Irrig aber ist es, unter dem Jesu erfüllenden Geist die dritte trinitarische Person zu verstehen (so Baur). Denn der Evangelist führt an entscheidenden Stellen wie 3, 21 diesen im Unterschiede von dem schlichten πνεῦμα ἅγιον als Bezeichnung des göttlichen Wesens insgemein als τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ein und unterscheidet ihn selbst Apostelgesch. 2, 4 von der den Jüngern immanenten Geistesgabe als τὸ πνεῦμα (vgl. meine Schrift: Christus der Menschen- und Gottessohn, S. 222). Die Beachtung des Artikels wird in allen den Fällen zur Pflicht, in welchen, wie bei dem auf Gott angewandten Begriff πνεῦμα, ein Verschiedenes damit bezeichnet werden kann, was in der Schrift bei ihrem feststehenden Gottesbegriff nicht zulässig ist, weshalb denn auch υἱὸς τ. ϑ. in υἱὸς ϑεοῦ unterschiedlos gebraucht werden kann (gegen Steinmeyer, Die Geschichte der Geburt des Herrn, S. 51 Anm.). Die Stelle 11, 20, in welcher für das Matth. 12, 28 stehende ἐν πνεύματι ϑεοῦ ein ἐν δακτύλῳ ϑεοῦ gesetzt ist, und welche deutlich zeigt, daß das πνεῦμα ϑεοῦ zugleich als die Wirkungsmacht Gottes angesehen wird, zeigt auch den Grund, aus welchem die δύναμις als der Wechselbegriff des πνεῦμα beim Evangelisten Kap. 1, 35. 5, 17. Apostelgesch. 4, 38. 68 erscheint (vgl. Weiß a. a. O., S. 654, Anm. 10). Völlig fehl würde indes gehen, wer durch beide Begriffe nur eine göttliche Kraft bezeichnen lassen wollte, denn es dient dem Evangelisten beides vielmehr zur eigensten Bezeichnung des göttlichen Wesens (vgl. Röm. 1, 20); ebenso betreffs Jesu (4, 14. 21, 27. Apstg. 10, 38; vgl. auch Evang. 5, 17. 6, 19. 8, 46) wie des Vaters (22, 69 f.) und des heiligen Geistes (24, 49. Apstg. 1, 18). Daraus endlich, daß dafür einmal (9, 44) ἡ μεγαλειότης τοῦ ϑεοῦ, welcher Ausdruck nicht mit Unrecht für eines mit ϑειότης erklärt ist (Theophylakt zu Röm. 1, 20) und die beiden Begriffe πνεῦμα und δυνά-

μις zur Herstellung einer möglichst vollkommenen Bezeichnung des göttlichen Wesens, das über Maria kommen sollte, gewählt sind, erhellt dasselbe noch mehr. Was zunächst bei der Behauptung, das Uebermenschliche in Jesu sei der Art in dem Neuen Testament bezeichnet, befremdlich erscheint, verschwindet, sobald erwogen wird, daß im Alten Testament Gottes Wesen in vielen Stellen durch רוח bezeichnet wird, und daß es überhaupt die Art aller biblischen Schriftsteller ist, geschichtliche Erscheinungen nur ganz so darzustellen, wie sie sich zunächst der menschlichen Wahrnehmungen darstellen, ohne die Reflexion über das hinter der Erscheinung liegende eigentliche Sein in ihrer Darstellung geflissentlich zum Ausdruck zu bringen. Es ist dafür bedeutsam, daß grade der Mystiker unter den neutestamentlichen Schriftstellern, der Apostel Johannes, diese Art der Darstellung als die von den neutestamentlichen Zeugen principiell geübte herstellt (1 Joh. 1, 1) und damit sogar seine tiefe und eingehende Erkenntnis nur als den Eindruck der Erscheinung auf sein zur Mystik angelegtes Innere begreifen lehrt.

Dabei ist's keineswegs die Anschauung des Evangelisten, daß dies πνεῦμα erst beim Acte der Taufe Jesu zu Theil geworden. Es ergibt sich dies aus dem doppelten Umstande, daß der Ausdruck in einem aus der aramäischen Ueberlieferung stammenden Abschnitte 1, 35 ganz mit der Terminologie des Evangeliums zusammenstimmt und deshalb sicherlich vom Evangelisten selber geprägt ist, und daß in dem Bericht über die Taufe das so Vielen anstößige σωματικῷ εἴδει 3, 22 doch zum mindesten das Bestreben kundthut, den sich mit Jesu herablassenden heiligen Geist als ein von dem Getauften zu unterscheidendes Wesen scharf zu markiren. Darüber, daß Apg. 10, 38 nur mit Zwang für eine andere Auffassung geltend gemacht werden kann, vgl. meine Schrift Christus u. s. w., S. 121 f.).

Ganz mit Unrecht würde man ferner dem Evangelisten um dieser behufs getreuer Zeichnung des geschichtlichen Eindrucks, den Jesus auf seine Umgebung machte, gewählten Bezeichnung des Außerordentlichen in Jesu willen die Meinung beimessen, daß er Jesus darum, weil er ihn nur als Träger des heiligen Geistes zeichne, keine übermenschliche Persönlichkeit beimesse (gegen Kahnis,

Lehre v. h. Geiste, S. 38; Baur a. a. O., S. 305). Schon oben ist darauf hingewiesen, wie nachweislich Ausdrücke wie *πνεῦμα* und *δύναμις* (לְאֵל Gen. 31, 29. Sprüchw. 3, 27. Micha 2, 1. Gen. 28, 32. Neh. 5, 5 u. Jes. 31, 3), wie im Alten Testamente, so auch insbesondere dem Evangelisten Bezeichnungen des göttlichen Wesens sind. Daß dies nun auch der Sinn ihrer Anwendung auf Jesum, bekundet der Evangelist dadurch, daß er vom Taufvorgange fast allein das auf Jesu Gebet als Antwort erfolgende *σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐν σοὶ εὐδόκησα* neben dem Herabkommen des heiligen Geistes berichtet (3, 22) und damit ausdrücklich, namentlich im Gegensatze zu der V. 23 ausgesprochenen Verneinung einer weit verbreiteten Meinung (vgl. Hofmann, Zeitschrift für Protestantismus 1870, Bd. LXX, S. 344), bekundet, wer für ihn der ist, dessen äußerlich wahrnehmbare Entfaltung von jener wunderbaren Empfängnis an bis dahin er berichtet hat. Dazu kommt, daß dem Evangelisten für die Auffassung von Jesu Person, dessen davidische Abkunft, wiewol er sie durch Luk. 1, 35 ausdrücklich mitbezeugt (gegen Hofmann, Schriftbew., Bd. II, S. 111), ihm von keinem Gewicht ist, hingegen das selbst über das Verständnis der Mutter damals hinausgehende Selbstzeugnis des Zwölfjährigen (2, 49) sichtlich ihm von höchster Wichtigkeit ist. Denn es ist unnatürlich, den Knaben von einem amtlichen Verhältnisse, oder auch nur von einer sittlichen Wesensgemeinschaft, in welcher er mit Gott stehe, reden zu lassen; der Knabe kann damit nur ein unmittelbares Bewußtsein seines Unterschiedes von den anderen Menschen und seine Wesensgemeinschaft mit Gott aussprechen.

Daß aber die Christologie des dritten Evangelisten zu mehr jüdischen Messiasvorstellungen in einem scharfen Gegensatz steht, erhellt daraus, daß er, wo er im eigenen Namen redet, die Bezeichnung *Χριστὸς*, welche ihrem sachlichen Werth nach so gut zu seiner Zeichnung der Person Jesu paßte, niemals anwendet. Dies kann nur in der Absicht geschehen, jede durch diesen Namen an Jesu Person geknüpfte irdisch-theokratische Hoffnung abzuweisen. Um so häufiger bedient er sich der Bezeichnung Jesu als *κύριος* (5, 6. 7, 13 (31). 9, 54. 57. 61. 10, 1. 17. 40. 11, 1. 39. 12, 42.

13, 8. 15, 23. 17, 5. 6. 37. 18, 6. 19, 8. 21, 31. 33. 38. 49. 61. 23, 42. 24, 34. Er fügt diese Bezeichnung sogar an den beiden Stellen hinzu, an welchen er sich durch seine Quellen bewogen sieht, Jesum als *Χριστὸν* zu bezeichnen (2, 11. 36), um demselben nur ja die rechte Rangstufe beizulegen. Dies Verfahren in der Vorgeschichte ist um so charakteristischer, weil in derselben in getreuer Wiedergabe der Quellen Gott selber stetig als *κύριος* bezeichnet wird. Beachtenswerth ist auch noch, daß, während die auf das Erfülltsein mit dem Geiste Gottes deutenden Bezeichnungen und Winke in dem durch den programmartig aufgestellten Abschnitt 4, 16 f. beginnenden Theile vorherrschen, die Bezeichnung als *κύριος* vornehmlich von 9, 46 an vorherrscht. Es kann dies auf die Quellen schon darum nicht zurückgeführt werden, weil der Gebrauch des *κύριος* in dem letzten, wieder mit dem ersten und zweiten Evangelium mehr parallelgehenden Theile von 17, 30 in gleichem Maße fortgeht. Diese Zurückführung ist aber um so unzuläßiger, als der häufigere Gebrauch des *κύριος* von 9, 46 an den Grundgedanken der beiden sich bei diesem Verse scheidenden Haupttheile, wie sie uns die Analyse ergab, und den Gliedern ihres in 1, 35 aufgefundenen Grundrisses (vgl. Stud. u. Krit. 1876, S. 280f., bes. S. 290f.) entspricht. Denn während Jesus im ersten Theile als der gezeichnet wird, welcher um der sich stets neu erweisenden Fülle des heiligen Geistes willen groß und ein Sohn des Höchsten genannt wird, folgt in den späteren Theilen des Evangeliums die Zeichnung des Wesens des von ihm aufzurichtenden Reiches und seines Königtums (1, 35: *βασιλεύσει*) und deren Behauptung auch unter Juden.

Daß nun diese seine Lehranschauung von Jesu ihm durch die Begebenheiten und die Reden Jesu selber an die Hand gegeben, macht der Evangelist dabei durch seine Darstellung selber bemerklich. Während er in der Vorgeschichte die Reden und Gesänge derer, die auf die Erlösung warten, bringt und diese in jenen eine noch ganz und gar theokratische Messiasvorstellung aussprechen, stellt er seiner Schilderung des Auftretens Jesu jenen Bericht von dem späteren Auftreten Jesu in Nazareth neben der Versuchungsgeschichte voran und behandelt in demselben die Anwendung des Wortes Je-

saja's vom Knechte Gottes auf sich: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ κτλ. (Jes. 61, 1) als Hauptmoment des Vorganges, während er sonst nur äußerst selten Citate aus dem Alten Testamente beibringt. Ebenso bringt der Evangelist den Ausspruch Jesu 8, 46 allein bei, an welchem der Herr von der ihm beiwohnenden δύναμις im Einklange mit der Ankündigung des Engels redet.

Diese Lehranschauung erscheint ebensowol als eine in der urapostolisch wurzelnden, wie sie für den Paulinismus des Evangelisten zeugt. Die ersten Reden der Apostel beweisen, daß gerade die Auffassung Jesu als des mit dem Geist ohne Maß Gesalbten, wie sie im Alten Testamente vorbereitet ist, den ersten Christen erfahrungsmäßig am nächsten lag, weshalb davon sich Spuren auch in allen Evangelien finden (vgl. Weiß a. a. O., § 42 d.). Daß aber gerade Jesu messianisches Königtum und sein κυριότης, seine Gottessohnschaft durch jene Einwohnung des πνεῦμα ἅγιον erwiesen wird, bezeugt, daß der Evangelist durch Paulus zu seiner Lehranschauung geführt ist. Paulus bezeichnet das Wesen Christi seinem höheren Princip nach als πνεῦμα ζωοποιοῦν (vgl. Schmid, Bibl. Theol. d. N. T., 3. Aufl., S. 583), und wie der dritte Evangelist das Christum erfüllende πνεῦμα durchweg und geflissentlich als heiliges charakterisirt, ist dem Paulus das πνεῦμα ἁγιωσύνης der eigentliche Materialgrund der Gottessohnschaft Jesu (vgl. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 127). Und wie der Evangelist zum geschichtlichen Erweise dieser Gottessohnschaft auf die übernatürliche Empfängnis zurückgeht, so ist es dem Paulus durch seinen Ideenkreis, betreffend die σάρξ ἁμάρτιας, geboten, den sündlosen Christus immer ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς erschienen sein zu lassen (vgl. Pfleiderer a. a. O., S. 136). Hier würde es zu weit abführen, aus diesem geschichtlichen Verfahren eines Pauliners Schlüsse auf die Genesis des paulinischen Lehrbegriffs zu ziehen und deren Spuren im letzteren weiter nachzugehen.

Dieser Lehranschauung von Christo entspricht ganz die Zeichnung der Reichsgenossen und Jünger Jesu im dritten Evangelium. Charakteristisch ist es in dieser Beziehung schon, daß in der Vorgeschichte die dort auftretenden Personen zwar ganz als alttesta-

mentlich gesetzlich Fromme erscheinen, bei allen Hauptmomenten ihres Hervortretens indes auf ihr Regiertwerden und ihre Leitung durch den Geist Gottes hingewiesen wird (1, 15. 41. 67. 2, 25. 36 *προφῆτις*) und so schon der Kreis derer, in deren Mitte Jesus geboren ward, als ein solcher erwiesen wird, welcher sich vom Geiste Gottes leiten läßt. Dem entsprechend zeigt die Darstellung des Evangelisten durchweg, daß ihm der Besitz des Geistes Gottes das wesentlichste Moment wahrer Jüngerschaft ist. In dieser Beziehung muß auf die Aufnahme der Frage Jesu: *οἵου πνεύματος ἐστε* (9, 55), auf die Bezeichnung des kraft der Gebetserhörung zugesagten *ἀγαθοῦ* (Matth. 7, 17) als *πνεῦμα ἅγιον* (11, 13), auf die Forderung Jesu an seine Jünger im Gegensatze zu dem gemachten, heuchlerischen Wesen der Pharisäer, sich allein vom heiligen Geiste unterweisen und führen zu lassen (12, 1—12) und auf die Hervorhebung des den Gedanken der pharisäischen Strafrede Matth. 23 zusammenfassenden und kurz aussprechenden Wortes 11, 40: *ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησεν* in einem jener entsprechenden Abschnitte, und endlich auf den in der Apostelgeschichte wiederholten Befehl Jesu, daß seine Jünger nicht früher ihr Zeugenamt antreten sollten, als bis sie angethan mit der Kraft aus der Höhe 24, 49 hingewiesen werden. Allerdings wird im Evangelium nicht geltend gemacht, daß der Geist Gottes das Princip des neuen sittlichen Lebens ist; nach den angeführten Stellen wird es aber dennoch ein ungerechter Vorwurf erscheinen, wenn behauptet ist: der Evangelist habe einen paulinischen Gedanken nicht gefaßt (so Weiß a. a. O., S. 655). Wer dazu den Gegensatz beachtet, in welchen der dritte Evangelist von 11, 37 an mehrere Kapitel hindurch die als Sauerteig 12, 11 bezeichnete pharisäische Sinnesweise und die von seinen Jüngern empfohlene und geheißene Sinnesart zu stellen bemüht ist, wird anerkennen müssen, wie dieser Evangelist wohl erkannt hat, daß Jesus den Geist Gottes als das innere Lebensprincip seiner Reichsgenossen gefordert hat.

In weiterer Harmonie mit dieser Zeichnung der Jüngerschaft Jesu steht, daß im dritten Evangelium das Reich des als *κύριος* bezeichneten Jesus durchweg als *βασιλεία τοῦ θεοῦ* benannt

wird, und daß in Bezug auf dieses lediglich solche Vorgänge und Aeußerungen Jesu mitgetheilt werden, welche den geistlichen Charakter desselben bestätigen. Weil dem Evangelisten bei seinen Mittheilungen der Gesichtspunkt, im Reiche Christi die Vollendung der alttestamentlichen Theokratie aufzuzeigen, ganz und gar fern liegt, ist seine Gruppirung der über das Reich Gottes handelnden Mittheilungen eine ganz andere als im ersten Evangelium. So benutzt der dritte Evangelist das Gleichnis vom vielerlei Acker Kap. 8, 4—18 nicht zum Bilde für das Verhältnis des Himmelreichs zur Menschenwelt und seiner Einwirkung auf diese, sondern nur zum Zeugnis für die von Jesu selbst erkannte und bemerklich gemachte Abwendung der verschiedensten Klassen des Volkes Israel von ihm und wählt aus den übrigen Gleichnissen, welche sich Matth. 13 finden, nur zwei aus, welche die Extensivität und Intensivität der geistigen Macht seines Reiches zur Anschauung bringen, um die Schilderung des von Jesu gemeinten und erstrebten Reiches einzuleiten (13, 18—22). Daneben ist auf das Gewicht zu achten, welches der Evangelist auf den an sich so unscheinbaren Ausspruch Jesu über das unscheinbare Kommen des Reiches Gottes in dem *οὐ μετὰ παρατηρήσεως* Kap. 17, 11 legt, wie auch darauf, daß der Evangelist neben der Betonung des ökumenischen Charakters des Reiches Jesu dennoch zugleich hervorhebt, daß nur wenige werden gerettet werden (13, 23—44), wie er denn auch in dem den über das Königtum Jesu und das Reich Gottes handelnden Theil bedeutsam abschließenden 17. Kapitel es bemerklich macht, daß dies Reich an Jesu Person und an die, welche an ihn glauben, geknüpft ist, sich aber bis zur Offenbarung in Herrlichkeit äußerlich weder hier noch da werde nachweisen lassen.

Aus dieser Grundanschauung des Evangelisten erklärt sich von selbst die Aufnahme einer Reihe solcher Erzählungen, in welchen der Werth der inneren Gesinnung heraustritt, wie das Gespräch bei der Salbung im Hause des Pharisäers Simon, die Geschichte von der Martha und Maria, vom dankbaren Samariter und vom Zöllner Zachäus und die dem dritten Evangelisten eigentümlichen Parabeln vom barmherzigen Samariter, vom verlornen Sohn, vom ungerechten Haushalter, vom reichen Manne und dem bußfertigen

Zöllner. Dazu würde freilich eine von vielen behauptete asketische Betrachtung des Reichtums und der Armut (vgl. Weiß a. a. O., §. 192 d) wenig stimmen. Allein nach Mark. 10, 24 (vgl. Weiß, Markusevangelium z. d. St.) ist die Beurtheilung der Reichen, soweit sie in 6, 20. 21. 24. 25 dem Buchstaben nach liegt und die Auffassung des Reichtums in seiner bei den Menschen gewöhnlichen Benutzungsweise als *μαμωνᾶ ἀδικίας* (16, 9. 11) für eine in Jesu Worten und Sinne begründete anzuerkennen. Nun aber hat der dritte Evangelist unverkennbar die Relation der Bergpredigt, welche ihrer ganzen Haltung nach, wie schon öfter hervorgehoben, auf dem Verfasser des Jakobusbriefes gleichgesonnene Referenten zurückgeführt werden zu müssen scheint, ganz getreu, wie sie ihm überliefert, aufgenommen, so daß die Fassung der einzelnen Aussprüche ihm nicht anzurechnen. Er hat ferner einer einseitigen Anwendung des Gleichnisses vom ungerechten Haushalter 16, 1—9 durch Hinzufügung der VV. 10—13 ebenso gewehrt, wie er zum rechten Verständnis der Bezeichnung des Besitzes als *μαμωνᾶ ἀδικίας* durch sie anleitet. Dies tritt noch mehr hervor, indem er die als *φιλάργυροι* hier ausdrücklich bezeichneten Pharisäer als die benennt, welche an allen solchen Reden Anstoß nehmen (V. 14), und durch die folgenden Aeußerungen Jesu diesen zeigen läßt, wie jedes Trachten nach dem *τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν* — dem Sinne nach dasselbe mit *τὰ ἀγαθὰ αὐτῶν ἐν τῇ ζωῇ* V. 25 — und das Leben nach eigener Willkür, die V. 18 in der einen, durch das Gleichnis vom reichen Manne in der anderen Weise V. 19—31 geschildert wird, untreu gegen Gott und sein Gesetz handelt. Der Schluß dieses Gleichnisses klingt in solcher Weise gerade mit dem V. 17 zusammen, daß selbst bei der zuläßigen Annahme: das Gleichnis sei erst vom Evangelisten den Worten Jesu V. 14—18 angefügt, die Auffassung desselben durch jenen nicht zweifelhaft sein kann. Selbst also wenn, was zu bestreiten, die erste Hälfte des Gleichnisses eine einseitige Ausprägung erhalten, welche durch die zweite ausdrücklich widerlegt würde (so Weiß a. a. O., S. 634), dürfte jene Einseitigkeit nicht dem Evangelisten aufgebürdet werden. Ebenso wenig beweisen weder die aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen 12, 33 und 11, 41,

da sie an ihrer Stelle ganz des auf sie gelegten Nachdrucks entbehren, noch das durch die VV. 10—13, wie durch das gelobte Verfahren des Zachäus 19, 8 gegen solches Misverständnis geschützte Gleichnis vom ungerechten Haushalter, daß der Evangelist in der Wohlthätigkeit die Bedingung einer höheren Vollkommenheit und die Erwerbung eines himmlischen Lohnes erkannte (gegen Weiß).

Der Evangelist zeigt zwar ausführlich, wie es nach Jesu Worten darauf ankomme, die rechte innere Gesinnung zu haben; auf die weitere Darlegung desselben nach der Seite der *πίστις* und *ἀγαπή*, deren im paulinischen Sinne des Wortes im Evangelium gar nicht gedacht wird, geht er indes nicht ein. Aus diesem Grunde ist die Kritik unberechtigt, demselben die Hinzufügung von *πίστις σου σέσωκεν* 7, 50. 17, 19 zuzuschieben (gegen Weiß). Seine paulinische Denkart tritt dabei indes dennoch darin hervor, daß der Evangelist Vorgänge zusammenstellt, welche zeigen, wie Jesus selbst dem Handeln aus der rechten Gesinnung heraus jedes besondere Verdienst und jede Berechtigung zum Richten anderer abspricht (17, 1—10), auch bei dem Handeln in seinem Namen seine Jünger anweist, dem Reiche Gottes gegenüber sich die anspruchslose Gesinnung *ὡς παίδιον* zu erhalten (9, 46), bei der Heilung der 10 Aussätzigen den Glauben als Kraft zu allem Guten höher stellt als den Gehorsam gegen den Buchstaben einer empfangenen Weisung (17, 11—16) und die Forderung stellt, mit allem, was seine Jünger haben, nur dem Reiche Gottes dienen zu wollen (19, 15 f.).

Mit Unrecht wird indes dem Evangelisten ein Antinomismus, eine indifferente Stellung zum Gesetz beigemessen (Baur a. a. O., S. 328; Hilgenfeld, Einl., S. 220 f.). Dagegen spricht zwar bei dem *ἀκριβῶς* berichten wollenden Evangelisten keineswegs der Hinweis auf das Einhalten der gesetzlichen Normen seitens einzelner erwähnter Personen aus dem Jesu umgebenden Kreise, zumal in der Vorgeschichte namentlich die durch das Gesetz bestimmten Höhepunkte im Leben des jüdischen Knaben nur als Stationen der Entwickelung Jesu in's Auge gefaßt werden (gegen Weiß a. a. O., § 192 c); wol aber muß die Erwägung von Stellen wie 10, 26.

11, 42. 16, 16—18, an welcher letzteren Stelle, wie schon oben gezeigt, auch ohne Marcions Lesart (gegen Hilgenfeld, Einleit., S. 566) ein Zusammenhang besteht, jedem besonnenen Kritiker die Anerkennung abnöthigen, daß in diesem Evangelium im Verhältnis zum ersten und zweiten Evangelium in Betreff der Stellung zum Gesetze nichts eigentümliches vorliege (vgl. Ritschl, Altkathol. Kirche, S. 46 Anm.). Die Beibringung der letzteren Stelle widerlegt auch durch ihre unverkennbare Absichtlichkeit und Bedeutsamkeit die Behauptung, daß der dritte Evangelist Aussprüche über die ewige Geltung des Gesetzes nur auf Nebenplätzen und in ungünstiger Umgebung, welche ihre Tragweite verkleinern, anfüge (so Strauß, L. J., S. 124 u. Keim, Jesus v. Nazara, Bd. I, S. 80) [1]).

Berücksichtigt man nun, daß der Evangelist im Evangelium doch in keiner Weise eine Darlegung seiner Lehre, wie Paulus im Römer- oder Galaterbrief, geben wollte oder konnte, sondern nur den Nachweis geschichtlich zu liefern unternahm, daß die seinen Lesern überlieferte Lehrweise, welche selbstverständlich auch seine eigene war, ganz und gar auf die Thatsachen und Reden Jesu sich stütze und deren richtiger Ausdruck sei, und daß wir auch in Pauli Briefen nur Gelegenheitsschriften mit einer durch die momentanen Gegensätze bedingten Bevorzugung einzelner Lehrpunkte besitzen, so wird man nach obigem den Vorwurf, der Evangelist habe die specifische Eigentümlichkeit der paulinischen Lehrweise nicht reproducirt (so Weiß a. a. O., S. 655) als unberechtigt zurückweisen müssen. Was der Evan-

---

[1]) Die ganz entgegengesetzte Ansicht, daß das Christentum vom dritten Evangelisten als Gesetz im urchristlichen Sinne aufgefaßt werde (so Wittichen, Ueber den historischen Charakter der Evangelien: Jahrb. f. deutsche Theol. 1866, Hft. III, S. 473) kann sich nur darauf stützen, daß bei ihm an Stelle der Frage nach dem höchsten Gebot die nach der Theilnahme am ewigen Leben trete (10, 25—28) und die Erfüllung des Gesetzes als Bedingung zur Erlangung desselben hingestellt werde. Dabei wird indes die seelsorgerisch-pädagogische Absicht Jesu bei der ganzen Verhandlung vollständig ignorirt und die Frage des νόμικος, wie sein ganzes Auftreten als unhistorisch und vom Evangelisten in seinem Interesse erdichtet angesehen, was mit der von ihm versprochenen Treue gegen seine Quellen nicht stimmen würde und gar zu sehr nach einer petitio principii schmeckt.

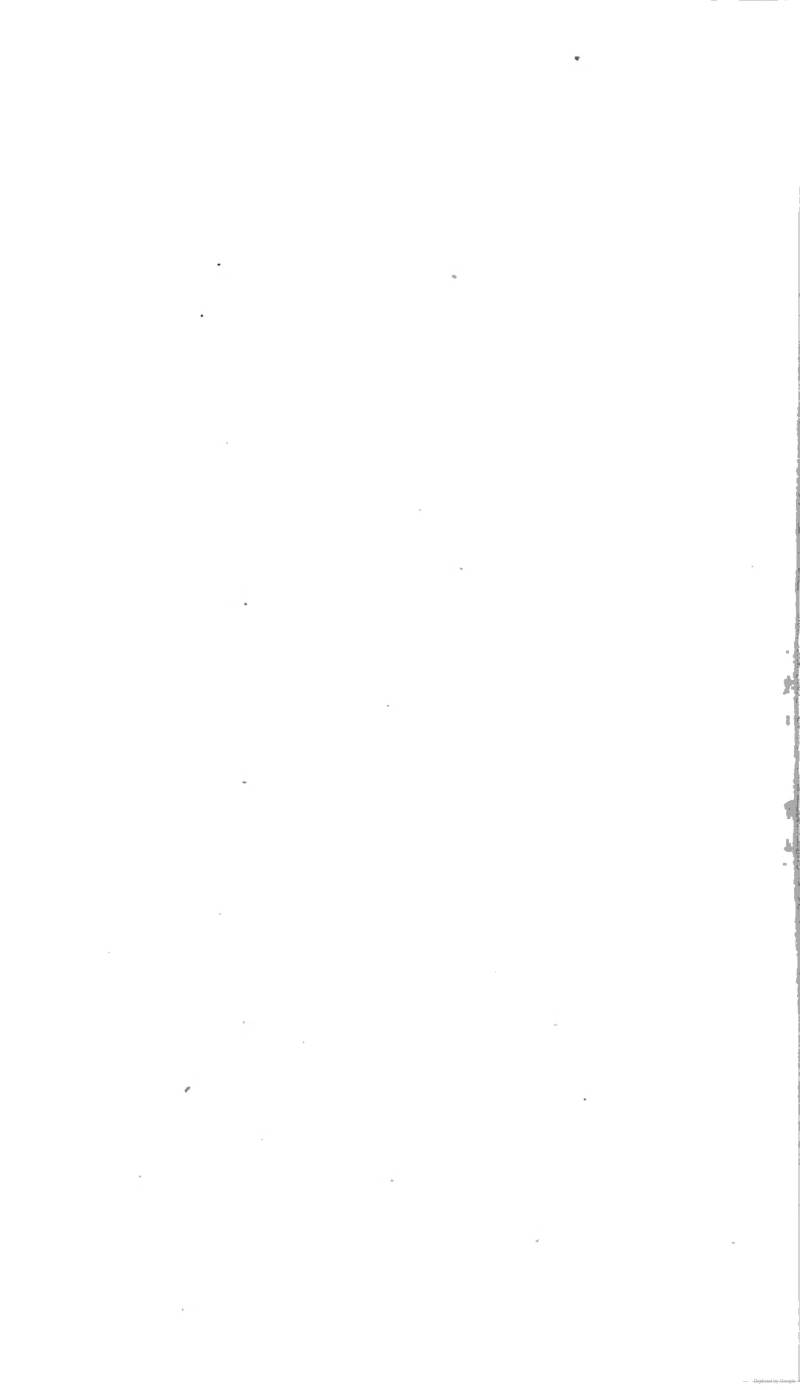
gelist an Andeutungen über einzelne Lehrpunkte liefert, wird stets den Eindruck bieten, daß der dritte Evangelist gerade die Gewißheit (ἀσφάλεια) der Lehre, wie sie Paulus bietet, und damit also die Wurzeln des Paulinismus in der Geschichte und Lehre Jesu durchgängig aufzuweisen bestrebt ist (vgl. Grau, Neutestam. Schrifttum, S. 294).

Es bedarf einerseits kaum des Hinweises darauf, daß gerade einem also denkendem Christen, wie sich der dritte Evangelist uns gezeigt, der Grundgedanke des dritten Evangeliums, wie ihn die Analyse uns zu ergeben schien, sich bei der Betrachtung der Geschichte und der Reden Jesu nahelegen mußte. Anderseits sind wir schon wiederholt darauf hinzuweisen genöthigt gewesen, wie der Evangelist von seinen Berichterstattern und Quellen ihm überlieferten Mittheilungen ihre ursprüngliche Fassung auch da bei der Aufnahme in seine Schrift beließ, wenn jene sich zu seiner Auffassung des Vorgangs und der von ihm denselben anzuweisenden Benutzung spröde verhielten. Er läßt die getreue Berichterstattung in allen Fällen seine erste Sorge sein; nur dadurch, daß er durch den Nerv ihrer Lehre oder ihres sachlichen Zeugnisses sich ergänzende Perikopen oder einzelne Aussprüche, welche einseitige und schiefe Folgerungen zu ziehen verhindern konnten, wenn auch nicht zwangen, zusammenstellt, sucht der Evangelist seinem mosaikartig zusammengestellten Geschichtsgemälde auf allen Punkten die richtige Conturen zu sichern. Die Anwendung des historiographischen Verfahrens der zeitgenössischen Geschichtsschreiber hat ihn demnach nicht verführt, einen nach dem Fächerwerk seiner christlichen Lehranschauung zurechtgemachten geschichtlichen Roman zu liefern. Das Bestreben, die Ueberzeugung quellengetreuer Berichterstattung in seinen Lesern zu erwecken, hat ihn vielmehr bewogen, den einzelnen Bestandtheilen seiner Schrift vielfach ihr ursprüngliches Gepräge in solchem Maße zu lassen, daß sein Evangelium bis auf den heutigen Tag nur für ein Corollarium erachtet ist.

Da nun dem Evangelisten nach dem Proömium nicht das Unvermögen zuzumuthen ist, seiner Schrift, auch ohne der sachlichen Treue gegen das von ihm erkundete geschichtliche Material etwas zu vergeben, eine noch größere Einheit in der Darstellung zu ver-

leihen, vielmehr seine Schrift hier und da den Eindruck macht, als solle an seiner Darstellung deren Quelle dem Leser geflissentlich erkennbar werden, so wird der letzte Schlüssel zu dem historiographischen Verfahren des dritten Evangelisten in der geschichtlichen Veranlassung zu seinem Unternehmen liegen. Die mit der Untersuchung dieser nothwendig zusammenhängende Aufhellung der geschichtlichen Verhältnisse des dritten Evangeliums läßt sich aber unseres Erachtens nicht so kurz abmachen, um sie zusammen mit der hier uns gestellten Aufgabe geben zu können. Es genügt auch vor der Hand, an mancher Erscheinung im dritten Evangelium aufgezeigt zu haben, daß die von uns früher geltend gemachte Auffassung desselben mit dem ganzen Habitus der Schrift in Harmonie sich befindet.

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Emendationen zu den Psalmen mit Hülfe der Metrik. [1])

Von

Professor Dr. Julius Ley in Saarbrücken.

Es kann meine Absicht nicht sein, hier nochmals die wissenschaftliche Begründung meines metrischen Systems zu versuchen. Wen die Einfachheit dieser Metrik, deren Hauptregeln sich auf wenigen Seiten zusammenfassen lassen (vgl. § 3 des Abrisses S. 126—130), wen die ungezwungene Anwendbarkeit derselben auf 150 Psalmen und viele liederartige Dichtungen, wen die Erklärung und das Zutreffen des Sela, der Kehrverse, der unzähligen poetischen Endungen, wen die unbeugbar hervortretende symmetrische Gestaltung der Verse und Strophen, wen dies alles nicht überzeugt, den werden auch neue Gründe, die sich übrigens in jedem Gedichte von selbst aufdrängen (man vergleiche die beispielsweise gegebene Analyse von Psalm 127, S. 134—135 und von Psalm 11, S. 136—137) nicht überzeugen. Einstweilen muß mir das Urtheil zweier auf diesem Gebiete anerkannter Autoritäten, welche mein System im großen und ganzen für begründet erklärt haben, genügen, um auf dem betretenen Wege meine Forschungen fortzusetzen.

---

[1]) Mit Beziehung auf die Schrift: „Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebräischen Poesie" von Dr. Jul. Ley. Halle 1875, Buchhandlung des Waisenhauses.

Was mir übrigens bis jetzt gegen mein System bekannt geworden ist, reducirt sich meist auf das, was mir schon vor Jahren ein bekannter Orientalist geschrieben hat, daß, „wenn mein System richtig wäre, schon andere früher darauf gekommen wären“. — Nicht viel anders lautet die übrigens wohlgemeinte und jedenfalls dankenswerthe Recension in der Jenaer Literaturzeitung (Nr. 22, S. 360, 1875) von Herrn Prof. Siegfried. Wenn derselbe überdies behauptet, daß mit meiner Theorie etwas fremdartiges in die hebräische Poesie hineingetragen würde, so ist mir dieses ganz unbegreiflich, da nach meiner Theorie die Verse gar nicht anders gelesen werden sollen, als man es bis jetzt gethan, nur mit Beseitigung der regellosen und sich selbst widersprechenden Accentuation, so weit sie durch die Cantillation veranlaßt worden ist. Der Recensent selbst bezeichnet das bisherige System als ein widernatürliches und findet es doch fremdartig, daß man dieses aufgibt. — Wollte man die hebräischen Verse mit denen des deutschen Volksliedes vergleichen, so würde man die ersteren nicht nur regelmäßiger und rhythmischer, sondern auch bei richtiger Betonung nach dem Gesetz der Ascendenz (Grundzüge, § 4, S. 16) viel melodischer finden. Aber auch dem deutschen Volksliede hat noch kein Kenner von Poesie Rhythmus und Wohllaut abgesprochen. Auch möge man noch folgendes bedenken, daß, wenn ein Metrum für die hebräische Poesie Geltung haben sollte, so müßte es an einem unpunktirten und nicht vocalisirten Texte nachweisbar sein, da das ganze Vocalisationssystem erst in viel späterer Zeit eingeführt worden ist, und der alte Hebräer beim Lesen und Vortrage metrischer Gedichte keinen Stützpunkt an diesem haben konnte. Dieses ist aber gerade bei dem von mir aufgestellten System der Fall. So wenig es einem deutschen Dichter oder Herausgeber einfällt, die Tonsilbe in den Dichtungen zu bezeichnen, weil man mit Recht voraussetzt, daß jeder, der eben nur lesen kann, wie beim Sprechen, so auch beim Lesen richtig betonen und demgemäß auch nach dem Metrum lesen wird, ebenso wenig war eine solche Bezeichnung der Tonsilbe im Hebräischen nöthig, um so weniger, als die Tonsilbe in der Regel die letzte oder vorletzte des Wortes ist. Auch die tieftonige Silbe ist ebenfalls durch die Natur der Aussprache von



selbst gegeben; denn es sind eben nur Stammsilben (zum Stamm gehörige), welche der Art verlängert (durch Länge des Vocals mit Vocalbuchstaben oder durch Position) sind und durch die nachfolgende Senkung sich in der Weise heben, daß sie bei einer natürlichen Aussprache ohne eine Hebung der Stimme nicht leicht ausgesprochen werden können. Man versuche doch einmal ein Wort wie וּתְקוּפָתוֹ (Ps. 19, 7), oder gar מִמְּצוּקוֹתֵיהֶם (Ps. 107, 6) mit der letzten Hebung allein auszusprechen; es wäre gerade so unnatürlich, wie wenn man im Deutschen das Wort „Brüderlichkeit“, „Unbesonnenheit“ nur mit der ersten Hebung allein aussprechen wollte. — Aehnlich wie in der lateinischen Poesie das Eindringen des Hellenismus seit der Eroberung Unteritaliens und den punischen Kriegen den saturnischen Vers und die bis dahin accentuirende Poesie in Vergessenheit brachte, so gieng auch in der hebräischen seit der Herrschaft der Griechen im dritten Jahrhundert v. Chr. die Kenntnis der alten Metrik verloren, um so schneller, als die alte Kunst wol nur eine traditionelle gewesen, und die Sprache selbst und das alte Volksleben im Absterben begriffen war. Doch muß ich mir die weitere Ausführung, wie im Verlaufe der Jahrhunderte die widersinnige, von den Masorethen sogenannte rhythmische Accentuation entstanden sei, für ein anderes Mal vorbehalten. Hier wollte ich bloß an zahlreichen Beispielen nachweisen, welches vortreffliche Hülfsmittel die von mir dargelegte Metrik für die Emendation des Textes und zunächst der Psalmen darbietet.

Ps. 9, 7. 8. lautet der Text: הָאוֹיֵב תַּמּוּ חֳרָבוֹת לָנֶצַח וְעָרִים נָתַשְׁתָּ אָבַד זִכְרָם הֵמָּה : וַיהוָה לְעוֹלָם יֵשֵׁב כּוֹנֵן לַמִּשְׁפָּט כִּסְאוֹ.

Kein Exeget hat bis jetzt das ebenso überflüßige wie störende הֵמָּה erklären können; die meisten versuchen eine Emendation (vgl. Hupfeld S. 183, Nr. 1); vergleicht man jedoch die beiden Verse mit den vorangehenden und nachfolgenden, welche unzweifelhafte Octameter sind, so hat V. 7 das Wort הֵמָּה zu viel, während in V. 8 zwei Worte zum Octameter fehlen; folglich gehört המה zum nachfolgenden Vers; ausgefallen ist nach diesem Worte יֹאבֵדוּ (vgl. Ps. 92, 10. 102, 27); der Sinn ist dann ganz einfach: „die Feinde gehen zu Grunde, aber Jahve bleibt in Ewigkeit“. Hiedurch ist auch das Misverhältnis beseitigt, daß in diesem ursprüng-

lich alphabetischen Psalm ein Vers mit ה, während drei Verse hinter einander mit ו anfangen (V. 8. 9. 10); nach der gegebenen Emendation fangen zwei mit ה und zwei mit ו an.

Ps. 13, 3. Hier erweist sich durch die Metrik, daß die Leseart, welche der griechischen Uebersetzung vorlag, יוֹמָם וָלַיְלָה, die richtige sei (Grundzüge, S. 255).

Ps. 18. Wie in diesem Psalm, resp. 2 Sam. 22, die richtigen Lesearten durch das Metrum zu ermitteln sind, ist Grundzüge, S. 164—165 dargelegt worden.

Ps. 20, 8. Die zweite Halbzeile hat eine Hebung zu viel; ich glaubte daher (Grundzüge, S. 222) einen Auftact annehmen zu müssen; allein diese Aushülfe muß ich selbst als nicht ausreichend anerkennen, da וַאֲנַחְנוּ einen Gegensatz bildet und nicht ohne Betonung sein kann. Jetzt sehe ich, daß der alexandrinische Codex ואנחנו בשם אלהינו נזכיר (*ἡμεῖς δὲ ἐν ὀνόματι θεοῦ μεγαλυνθησόμεθα*) gelesen hat; auch haben mehrere Ausgaben das Wort *κυρίου* in Parenthese eingeschlossen. Nach dieser Leseart, welche ich nur für die richtige halten kann, ist das Metrum wieder hergestellt.

Ps. 21, 5. Die erste Halbzeile hat eine Hebung zu viel, ich glaubte auch hier einen Auftact annehmen zu müssen (vgl. Grundzüge, S. 203 und S. 39). Indes ist dieses gar nicht nöthig; denn nach der griechischen Uebersetzung *καὶ ἔδωκας αὐτῷ μακρότητα ἡμερῶν* und nach der Vulgata und selbst nach Hieronymus (ed. de Lagarde) muß im Texte וְנָתַתָּה gestanden haben mit Waw copulativum. Dieses führt auf die dreigliedrige Abtheilung (Grundzüge, S. 47, § 4), so daß וְנָתַתָּה לוֹ־אֹרֶךְ יָמִים den mittleren Abschnitt bildet, dann aber kann לוֹ vor der Tonsilbe seinen Accent nicht haben (vgl. Grundzüge, S. 37, § 7); hiedurch ist aber auch das Metrum wieder hergestellt. Aber selbst ohne die Emendation nach der griechischen und lateinischen Uebersetzung liegt kein Grund vor, daß der Vers nicht dreigliedrig gelesen werden soll.

In demselben Psalm (V. 9) glaubte ich (Grundzüge, S. 203) in der zweiten Vershälfte eine Katalexis annehmen zu müssen. Dieses ist aber nach der Lesart der griechischen Uebersetzung und

der Vulgata (ἡ δεξιά σου εὕροι πάντας τοὺς μισοῦντας) gar nicht nöthig, da das Wort כֹּל auch in der zweiten Hälfte stehen muß. Betont man ferner in V. 7 das Wörtchen אֶת als Präposition vor einer tonlosen Silbe, so zeigt dieser Psalm eine so durchgehende Regelmäßigkeit sowol im Metrum wie in der consequenten Betonung der Partikeln vor tonlosen Silben, des כִּי in V. 4. 8. 12. 13, des כָּל (absichtlich statt des tonlosen לֹא nach Grundzügen S. 23, 6 gewählt) in V. 3 und 12, daß das octametrische Versmaß dieses Psalms wol nicht bezweifelt werden kann.

Ps. 22, 30. Die den Sinn wie den Parallelismus störenden Schlußworte erweisen sich durch die Metrik als ein Zusatz aus viel späterer Zeit („ohne seine Seele zu erhalten", d. h. ohne Antheil an der Unsterblichkeit der Seele).

Ps. 25, 1—2. Durch die Metrik erweist sich, daß אֱלֹהַי zum ersten Vers gehört, so daß hiedurch die alphabetische Ordnung wieder hergestellt ist, so schon Venema, Ewald und Hitzig.

Ps. 25, 5. Das Metrum verlangt nach יִשְׁעִי einen Halbvers mit drei Hebungen, welcher mit einem ו anfängt. Da aber die griechische Uebersetzung וְאֹתְךָ (καὶ σὲ ὑπέμεινα) gelesen hat, so dürfte der Ueberschuß von V. 7 לְמַעַן טוּבְךָ יְהוָה zum Schluß des V. 5 gehören; vgl. Hupfeld, S. 73 (Note).

Ps. 26, 11. Hier erweist sich durch das Metrum, daß am Schlusse das Wort יהוה, welches die besten Handschriften der griechischen Uebersetzung noch hatten (vgl. Polyglott.-Bib. v. Stier u. Theile), ausgefallen sei.

Ps. 29. In diesem Psalm verlangt das Metrum, aber nicht minder der Sinn wie die Symmetrie des Ganzen, daß V. 7 und 8 ihre Stelle vertauschten. Hiedurch würde ein natürlicher Uebergang gegeben sein, indem Gebirg (V. 6) und Fläche (מִדְבָּר Steppenwüste V. 8) im Gegensatz zu einander folgen, gerade wie der Gedanke an die Waldung (V. 5), den des Gebirgs, auf welchem die Waldung sich befindet, hervorrufen mußte, während nach der recipirten Leseart dieser natürliche Gegensatz unpassend durch V. 7 gestört wird. Mit dieser Umstellung erhält der Psalm eine so durchgehends schöne symmetrische Gestaltung, daß an diesem allein die ganze Art des Vers- und Strophenbaues sich erweisen läßt; am

Schluß von V. 10 ist jedoch das stereotype Wörtchen וָעֶד ausgefallen.

Ps. 37, 26. Am Schlusse der ersten Halbzeile ist הַצַּדִּיק ausgefallen, welches die griechische Uebersetzung noch hatte.

Ebend., V. 28. Daß die Leseart עֲוִילִים לָעַ' נִשְׁמָדוּ (vgl. Hupfeld u. A.) die richtige sei, wird durch's Metrum unzweifelhaft.

Ps. 39, 2. In diesem Verse, welcher offenbar aus zwei Hexametern besteht, muß des Metrums wegen angenommen werden, daß nach בִלְשׁוֹנִי ein Wort, vielleicht das Wörtchen עוֹד ausgefallen sei. Hiedurch aber wird nicht nur der erste Hexameter wieder hergestellt, sondern der Sinn dieser Strophe (V. 2—4 vier Hexameter) wie der nachfolgenden wird ganz klar: der Dichter hat seinen frommen Vorsatz, daß er den Gottlosen gegenüber über Gottes Wege nicht klagen wollte, im Drucke seiner Leiden gebrochen und bekannte dieses reumüthig. Daher das Gebet in Str. 2 (V. 5—6) um Selbsterkenntnis u. s. w.

Ps. 41, 2. Zur Completirung des Octameters muß am Schlusse der ersten Vershälfte das Wort וְאֶבְיוֹן hinzugefügt werden und daß dieses ursprünglich daselbst gestanden, beweist die griechische Uebersetzung: *μακάριοςὁ συνιῶν ἐπὶ πτωχὸν καὶ πένητα.*

Ps. 42, 6. Daß die Leseart der griechischen Uebersetzung auch durch das Metrum als die richtige sich erweise, ist Grundzüge, S. 233—234 dargelegt worden.

Ps. 45, 5. Hier erweist sich die Metrik als Remedur der Textescorruption; erstens muß והדרך (so schon Hitzig, Olshausen Hupfeld u. A.) beseitigt werden, dann aber auch das störende וענוה; vielleicht ist dieses aus וְעַל־ corrumpirt.

Ps. 46, 4. Nach V. 4 muß auch aus metrischen Gründen der Kehrvers 8 u. 11 eingeschoben werden; vgl. Grundzüge, S. 213.

Ebendas., V. 10. Ueber die Emendation nach dem Metrum vgl. S. 213, Note.

Ps. 48, 4. Das Metrum zur Completirung des Hexameters, aber nicht minder der Sinn verlangen, daß am Schlusse das Wort עָלֶיהָ hinzugefügt werde; daß dieses ursprünglich daselbst gestanden, läßt sich noch an der griechischen Uebersetzung erkennen.

Ebend., V. 15. Daß am Schlusse עַד־עוֹלָמוֹת gelesen werden

muß, wie das Metrum es verlangt (V. 14 und 15 sind zwei verlängerte Hexameter correspondirend mit V. 11—12), ersieht man auch aus der griechischen Uebersetzung (*εἰς τοὺς αἰῶνας*).

Ps. 49. Ueber die Umstellung von V. 13 und 14 vgl. Grundzüge, S. 251—252.

Ps. 51, 3. Der Octameter verlangt die Leseart כְּגֹ֫דֶל חַסְדְּךָ (Num. 14, 19), und eben diese lag auch der griechischen Uebersetzung vor: *κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου*. Auch am Schlusse des V. 6 muß nach dem Metrum das Wörtchen אוֹתִי hinzugefügt werden, denn der Vers besteht aus zwei Hexametern; diese Leseart scheint auch der griechischen Uebersetzung vorgelegen zu haben (es ist wol *κρίνεσθαί* [Passiv] *με* zu lesen). —

Ps. 53, 6. Die richtigere Leseart nach Ps. 15, 6 ergibt sich durch das Metrum; vgl. Grundzüge S. 239.

Ps. 57, 6. u. 7 müssen nach dem Metrum umgestellt werden, dann entspricht der Kehrvers 6 symmetrisch dem Kehrvers 12. Dieses fordert ebenso entschieden der Sinn, da V. 5 u. 7 eng zusammengehören und ganz unpassend durch V. 6 getrennt sind. Auf diese Remedur des Textes weist wol auch das Sela nach V. 7 hin, gerade so wie in Ps. 46 (Grundzüge S. 213), 49 (Grundzüge S. 251), 20 (Grundzüge S. 222), daß mit V. 7 die Strophe schließe, und da die tetrastichische Abtheilung bereits durch Sela mit in V. 4 deutlich genug bezeichnet worden ist, so kann der V. 6 eben nur als ein nicht zur Strophe gehöriger Kehrvers genommen worden. Die weitere Begründung behalte ich mir für einen anderen Ort vor.

Ps. 68, 33 zur Vervollständigung des Octameters, dergleichen alle vorangehenden dieses Theiles (V. 21—32) sind, ist die Wiederholung von וּמְרוּ אדר zum Schlusse nothwendig; die griechische Uebersetzung hat auch diese Leseart gehabt.

Ps. 69, 7. Ueber die nothwendige Ausscheidung des אדני nach dem Metrum und den besseren Handschriften der griechischen Uebersetzung, vgl. Grundzüge, S. 194.

Ps. 71, 11. Das Metrum verlangt die Ausscheidung des unpassenden לאמר, welches wahrscheinlich als eine erklärende Glosse in den Text gekommen ist.

Ebend. V. 16. Das Wort יהוה, welches das Metrum des Hexameters stört, muß ausgeschieden werden; es ist wahrscheinlich als Erklärung zu אדני hinzugekommen; vgl. die griechische Uebersetzung.

Ps. 72, 17. Das Metrum wie auch der Sinn verlangen die Lesart וְיִתְבָּרְכוּ־בוֹ כָּל־עַמֵּי אֶרֶץ, welche auch der griechischen Uebersetzung vorlag: *καὶ εὐλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, πάντα τὰ ἔθνη μακαριοῦσιν αὐτόν.* Selbst der Text des Hieronymus (Psalterium ed. de Lagarde., Lips. 1874, Teubner) lautete hier etwas verschieden von dem recipirten; Hieronymus übersetzt: et benedicentur in eo omnes gentes et beatificabunt eum.

Ps. 74, 12. Zur Ergänzung des Octameters (vgl. Grundzüge, S. 208) muß nach מַלְכִּי das Wort אַתָּה hinzukommen; dieses verlangt auch der Sinn. In den Grundzügen (S. 208—9) ist durch Versehen dieses nicht weiter erwähnt worden.

Ps. 75, 9. Ueber die betreffende Emendation vgl. Grundzüge S. 144 (Anmerkung).

Ps. 80, 16. Der in den Grundzügen (S. 168) ausgesprochenen Vermuthung einer Verschreibung aus V. 18 stimmt auch P. de Lagarde bei in seinem Psalter. Hieronym. p. 165.

Ps. 84, 4. Hier erweist sich durch das Metrum, daß der Beisatz אשׁר שתה אפרחיה, welcher auch für den poetischen Ausdruck und den Zusammenhang ganz unpassend ist (vgl. Hupfelds Kommentar, ferner Matth. 8, 20), eine spätere Glosse ist, mit dessen Ausscheidung ein regelmäßiger Dekameter, gerade wie es der vorhergehende V. 3 ist, hergestellt ist.

Ps. 92, 10. Die unpassende und das Metrum störende Wiederholung der ersten Worte dieses Verses fehlt auch in vielen griechischen Handschriften (vgl. Polyglott.-Bib. v. Stier und Theile; Grundzüge, S. 153).

Ebend. V. 12 vgl. die betreffende Emendation Grundzüge, S. 154.

Ps. 95, 10. Das Metrum, wie auch der Sinn verlangen nach בדור das Wort הַהוּא, welches offenbar der griechischen Uebersetzung noch vorgelegen hat; denn sie gibt *τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ*; es muß demnach בְּדוֹר הַהוּא gelesen werden, so daß der Vers aus zwei regelmäßigen Hexametern besteht.

Ps. 98, 9. Vor לִשְׁפֹּט verlangt das Metrum die Wiederholung von כִּי־בָא gerade wie in Ps. 96, 13, und wie es in der griechischen Uebersetzung vorlag; der Vers besteht demnach aus zwei regelmäßigen Hexametern.

Ps. 102, 24—25. Abgesehen von der Schwierigkeit des Sinnes und des schroffen Ueberganges mit dem אמר אלי, so ist in diesem sonst durchaus metrisch regelmäßigen Psalm der Hexameter in beiden Versen gestört. Hält man sich jedoch an die griechische Uebersetzung, welche offenbar קֹצֶר יָמַי אֱמֹר־לִי gelesen hat, und vocalisirt אֱמֹר dafür, so ist der Sinn, der Parallelismus und das Metrum vollständig in Ordnung: „die Kürze meiner Tage that er mir kund", so daß der zweite Halbvers gewissermaßen den ersten erklärt, wie das בַּדֶּרֶךְ zu fassen sei.

Ps. 105, 2. Ueber die betreffende Emendation vgl. Grundzüge, S. 174.

Ps. 121, 7 vgl. Grundzüge, S. 262.

Ps. 125, 3 durch Herstellung von עֲוָלָתָם (vgl. Grundzüge, S. 100—101) sind auch die beiden Hexameter, aus welchen der Vers besteht, wieder hergestellt.

Ps. 126, 4—5 beide Verse müssen wie alle übrigen das Maß von zwei Hexametern haben; allein es fehlt ein Abschnitt zwischen beiden, welcher den Uebergang von dem Bilde der Wasserbäche zu dem des Sämannes vermittelte, etwa: כְּנַחֲלֵי מַיִם עֲלֵי־זָרַע (vgl. Ps. 107, 33. 34), dann würde erstens der Parallelismus, zweitens das Verbindungsglied, drittens das Metrum hergestellt sein.

Ps. 129, 4. Nicht nur das Metrum, sondern auch die Grammatik verlangt nach צַדִּיק das Wörtchen הוּא (vgl. Grundzüge, S. 175); denn das Adjectivum kann nur als Prädikatsbestimmung genommen werden, weil es sonst den Artikel haben müßte (vgl. Metrische Formen der hebräischen Poesie [Leipzig 1866], S. 116 Anm.); denn יהוה gilt als Eigenname.

Ps. 132, 4 vgl. Grundzüge, S. 184.

So fern es mir auch liegt, mein metrisches System erst durch Emendationen stützen zu wollen, so glaube ich doch, die durch das

Metrum gebotenen einer eingehenden Prüfung empfehlen zu dürfen, besonders da sie meist Stellen betreffen, die nach der Annahme anerkannter Exegeten als corrumpirt angesehen werden müssen, wozu noch kommt, daß auch die griechische Uebersetzung gerade auf dieselben Emendationen hinweisen, wie man es aus den meisten hier angeführten Beispielen ersehen kann.

2.

Zur Seleucidenäre in den Makkabäerbüchern.

Von

Dr. Karl Wieseler,
Professor in Greifswald.

Herr Pastor Caspari hat in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1877, Hft. I) in dem Artikel „Die geschichtlichen Sabbathjahre“ nachzuweisen gesucht, daß dieselben ein Jahr früher fallen, als wie gewöhnlich und auch von mir unter anderm in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1875) in dem Artikel: „Beiträge zur neutestamentlichen Zeitgeschichte“ (S. 528) angenommen ist. Durch die Verschiebung der jüdischen Sabbathjahre wird aber die Chronologie der gesamten jüdischen Zeitgeschichte bis zur Zerstörung Jerusalems herab mehrfach unsicher und werden auch die chronologischen Data, welche in den urkundlichen Angaben über die jüdischen Festzeiten der betreffenden Jahre, namentlich auch in den Evangelien in Betreff des Lebens Jesu enthalten sind, getroffen. Wir glauben daher nichts überflüssiges zu thun, wenn wir die gewöhnliche Annahme gegen die Ausstellungen von Caspari verteidigen, zumal wir uns kurz fassen können, da dieselben meines Erachtens nur in Betreff der Seleucidenäre des Makkabäerbuches einigen Schein haben.

Gegen meine Datirung der Seleucidenäre in den Makkabäerbüchern, und zwar in dem ersten Buche vom Thebet (Neumond nach dem Wintersolstitium) 312 v. Chr. und in dem zweiten Buche

vom Tischri 312 v. Chr., führt Caspari a. a. O., S. 189 ff. zwei Gründe an: 1) das 1 Makk. 7, 1—39 Berichtete könne nicht in den kurzen Zeitraum vom 1. Thebet bis zum 13. Adar (151 Sel.) fallen, und 2) beide Bücher an die Makkabäer setzen die Schlacht mit Nikanor auf den 13. Adar **151** (1 Makk. 7, 43. 2 Makk. 14, 4. 15, 36), was bei meiner Annahme nicht möglich sei. Als ich diese Worte las, dachte ich: solltest du wirklich übersehen haben, daß im ersten Makkabäerbuche a. a. O. außer dem 13. Adar auch das Jahr **151** Sel. angegeben ist? Als ich dann die Stelle 1 Makk. 7, 43 nachsah, fand ich, daß das Jahr der Niederlage Nikanors gar nicht angegeben, sondern von Caspari irrig supplirt ist. Nach dem Verfasser des ersten Makkabäerbuches war es vielmehr der 13. Adar des Jahres **152** Sel., wie sich aus der Vergleichung von 1 Makk. 9, 1 ff. ergibt. Sobald nämlich Demetrius von der Niederlage des Nikanor hörte (Makk. 9, 1), sandte er den Bachides mit großer Heeresmacht wider Jerusalem, welcher dasselbe nach 1 Makk. 9, 3 im ersten Monate (Nisan) des Jahres **152** Sel. belagerte. Der dem Monat Nisan des Jahres **152** Sel. unmittelbar vorhergehende Adar kann aber nur der Adar des Jahres **152** Sel. sein. An diesem Punkte, welcher allerdings besonders schwierig ist und an welchem die sonstigen Annahmen scheitern, bewährt sich nun wieder die Richtigkeit unserer Ansicht über den Epochenpunkt der Seleucidenäre in den beiden Makkabäerbüchern. Denn der 13. Adar des Jahres 152 Sel., nach dem ersten Makkabäerbuche gerechnet vom 1. Thebet 312 v. Chr., und der 13. Adar des Jahres 151 nach dem 2. Makkabäerbuche gerechnet vom 1. Tischri 312 v. Chr., geben ganz dasselbe Datum der Schlacht mit Nikanor, nämlich den 13. Adar des Jahres 161 v. Chr.

Durch den Nachweis, daß 1 Makk. 7, 43 der 13. Adar des Jahres 152 Sel. zu verstehen sei, ist zugleich die andere Einwendung Caspari's hinfällig geworden, daß das 1 Makk. 7, 1—39 Berichtete nicht in den kurzen Zeitraum vom 1. Thebet bis zum 13. Adar 151 Sel. fallen könne; denn dieser Abschnitt umfaßt nach unserer Deduction eben ein ganzes Jahr mehr, als Caspari angenommen hat.

3.

Zur englischen Verballexikographie des Neuen Testaments.

Von

Dr. Wilibald Grimm.

Mein Freund, Herr Henry Thayer, Professor am evangelisch-theologischen Seminar zu Andover, Staat Massachusetts in Nordamerika, setzt mich in den Stand, meine in den Theologischen Studien und Kritiken (1875, 3. Heft, S. 479 ff.) erschienene Abhandlung: „Kritisch-geschichtliche Uebersicht der neutestamentlichen Verballexika“, nachstehend zu vervollständigen.

Trenchs Synonyms (vgl. meine angeführte Abhandlung, S. 513) sind erschienen in a seventh revised and enlarged edition (London 1871), ein Band gerade so stark, wie Tittmanns Werk De synonymis in N. T. (363 SS., aber in gröberem Druck [1]). Nach Herrn Thayers Bemerkung hat Cremer in der zweiten Auflage seines bekannten Werkes (vgl. meine Abhandlung, S. 511 f.) den die Synonymen betreffenden Stoff wesentlich aus Trench geschöpft [2]).

Robinsons Lexikon vom Jahre 1836 (vgl. meine Abhandlung S. 508 f.) erschien auch in Schottland im Jahr 1844 by Profess. Alex. Negris (einem Griechen) und John Drenean. Der letzte Abdruck, den Herr Thayer sah, trägt das Datum Edinburg 1867. Diese Bearbeitung steht an Werth dem eigenen Werke Robinsons nach.

---

1) Nach einer Zeitungsnachricht ist vor Kurzem die achte veränderte Auflage erschienen, 400 SS. 8°.

2) Herr Thayer bemerkt auch, daß Trenchs Bemerkung über das Verhältnis der Bedeutung von *ἐρωτάω* und *αἰτέω* von manchen Exegeten des Continents (z. B. von Düsterdieck zu 1 Joh. 5, 16) misverstanden worden sei. Dieser Punkt werde vollständig auseinandergesetzt von Prof. Abbot in „Nord-American Rewiew for January 1872“, p. 171 sqq.

Parkhursts Lexikon (vgl. meine Abhandlung S. 498) ward 1829 wieder herausgegeben von H. J. Rose, welcher von Schleusner, Bretschneider und Wahl Gebrauch macht. 1845 und 1851 wurde es einer Revision von J. R. Major unterzogen, ist aber auch in dieser Erweiterung kein der Mitte des 19. Jahrhunderts sich ziemendes Werk. Dasselbe, sowie Robinson von Negris und Drean, werden in Großbritannien noch immer viel gebraucht. Viel besser als beide ist jedoch nach Herrn Thayers Urtheil S. T. Blomfields Lexikon zum Neuen Testament, 3. Auflage (London 1860). Blomfield ist Herausgeber des Thucydides und anderer Classiker und eines Greek Testament with notes; 2 Voll., 9. Edit. 1855. Nachdem er 1837 Robinsons früheres Lexikon herausgegeben hatte, veröffentlichte er eins in seinem eigenen Namen, das auf jenes sich stützte (544 S., 12°, feines Drucks mit Doppelcolumnen) und als „college and school lexicon„ viel gebraucht wird. Es kennzeichnet sich durch Fernhaltung nutzloser Dinge und gibt gelegentlich Hinweisungen auf classische Autoren, welche von Bedeutung sind.

Die hier gebotene Gelegenheit benutzend, bemerke ich, daß nach gütiger Mittheilung des Herrn Consistorialrath Ranke in Marburg die zweite Auflage von Stocks Clavis linguae s. N. T. (vgl. meine Abhandl. S. 491 f.) zu Jena 1730 erschienen ist.

---

[1]) Dieser neunten Auflage des Blomfield'schen N. T. ist von Reuß in seiner Bibliotheca N. T. graeci, Cap. XX, § 2 nicht gedacht.

4.

Der Bibelvers Röm. 2, 14.

Eine kleine Mahnung.

Von

Dr. August Lehmann,
Gymnasialdirector a. D. in Danzig.

Unsere Religionslehrer pflegen wie beim Confirmandenunterricht so in allen Arten von Schulen die Jugend eine große Menge von Bibelsprüchen wörtlich auswendig lernen zu lassen. Und das ist löblich.

Daß sie bei der Auswahl solcher Sprüche einerseits ihren eigenen Standpunkt im Glauben und anderseits den Bildungsgrad ihrer Schüler zu Grunde legen müssen, ist selbstverständlich, und daß sie hiebei die Luther'sche Uebersetzung wählen, ist unzweifelhaft richtig, denn sie ist auch heute noch immer unübertrefflich.

Mit Verständigkeit und gründlicher Ueberlegung ist die Auswahl zu treffen, und Bibelstellen, welche dem Inhalt oder der Form nach entweder nicht richtig übersetzt oder für die Jugend nicht klar und verständlich sind, müssen ausgeschlossen bleiben, wenn die Auswahl eine glückliche, heilbringende sein soll.

Daß dies aber nicht immer und nicht überall der Fall ist, werden diejenigen nicht leugnen können, welche mit dem Verfahren der Geistlichen und der übrigen Religionslehrer sich vertraut gemacht haben.

Zum Beweise dessen wollen wir hier nur von Einem Spruche reden, welcher um seines sehr gewichtigen Inhaltes willen fast durchgängig der Jugend zum Auswendiglernen und zu tieferer Einprägung von Geistlichen und Laien dargeboten wird, sogar von solchen, welche höhere Bildung beanspruchen und wie in der deutschen, so auch in der griechischen Grammatik genug bewandert sind oder

sein sollten, um eine richtige und heilsame Auswahl treffen zu können.

Wir meinen die Stelle im Römerbrief 2, 14. Sie lautet urtextlich (bei Lachmann und Tischendorf) also:

Ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος.

Die Vulgata übersetzt:

Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter, quae legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex.

Der Uebersprung im Urtext vom Neutrum *τὰ ἔθνη* in das nachfolgende Maskulinum *οὗτοι* fällt niemandem auf; er ist zu gewöhnlich, so im Griechischen wie in allen Sprachen.

Luther hat nun diesen Vers also übersetzt:

Denn so die Heiden, die das Gesetz nicht haben und doch von Natur thun des Gesetzes Werke, dieselbigen, dieweil sie das Gesetz nicht haben, sind sie ihnen selbst ein Gesetz.

Sehen wir uns nun diese Luther'sche Periode genauer an. Sie besteht aus Vorder- und Nachsatz, oder besser, aus einer Vorder- und einer Nachperiode. Die erstere geht vom Anfang bis zum Worte Werke, die letztere beginnt mit dem Worte dieselbigen und geht bis zum Schlusse.

Die erstere beginnt mit dem Anfange des Nebensatzes des ersten Grades so (= wenn) die Heiden. Nun folgen zwei Relativsätze, d. h. also zwei Nebensätze des zweiten Grades: die das Gesetz nicht haben, und und (nämlich die) doch von Natur thun des Gesetzes Werke. Wo bleibt nun das Ende von dem durch so eingeleiteten Nebensatze des ersten Grades? Es fehlt gänzlich. — Und woher kommt Luther zu diesem Fehler? Er hat die Participialconstruction *τὰ μὴ νόμον ἔχοντα* durch einen Relativsatz, durch einen Nebensatz des zweiten Grades die das Gesetz nicht haben (deutlicher hieße es: obgleich sie das Gesetz nicht haben) richtig aufgelöst, dabei aber übersehen, daß der Satz *φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν* das Ende des Nebensatzes des ersten Grades *ὅταν τὰ ἔθνη* bildet, also nicht ein zweiter Neben-

satz des zweiten Grades, also auch nicht ein Relativsatz und nicht coordinirt der in einen Relativsatz aufgelösten Participialstructur τὰ μὴ νόμον ἔχοντα ist.

Man braucht daher bloß das verfängliche Und wegzulassen und statt desselben ein Komma zu setzen, so ist alles in Richtigkeit [1]):

Denn so die Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch von Natur thun des Gesetzes Werke — —.

Sind wir hienach mit der Vorderperiode fertig, so bleibt uns nun noch die Nachperiode zu erklären übrig.

Im Deutschen soll der Nachsatz stets mit dem verbum finitum beginnen, und nicht mit dem Subject oder einem anderen Worte; bloß die Wörter so, dann, daher und andere auf die Einleitung des Vordersatzes bezügliche Demonstrativa können (zuweilen auch müssen) dem verbum finitum vorgeschoben werden. Hier müßte daher die Nachperiode also lauten: so sind dieselbigen, dieweil sie das Gesetz nicht haben, sich selbst das Gesetz. Und so hieße die ganze Periode regelrecht folgendermaßen:

Denn so (wenn) die Heiden, die, [obgleich sie] das Gesetz nicht haben, doch von Natur thun des Gesetzes Werke: so sind dieselbigen, dieweil sie das Gesetz nicht haben, ihnen [sich] selbst ein Gesetz.

Luther kennt sehr wohl die Regel, daß im Nachsatz das verbum finitum vor dem Subject stehen müsse, und ist von ihr nur in seltenen Fällen abgewichen und so in eine Anakoluthie übergegangen. Auch heutigestags sind dergleichen Anakoluthien in gewissen Fällen, wie in der Poesie so auch in der Prosa, gestattet, besonders da, wo der höhere Schwung der Rede, ihre Bedeutsamkeit, Leidenschaftlichkeit, Abgerissenheit ꝛc. es zu erfordern scheint, und da, wo

---

[1]) S. meine Schrift „Luthers Sprache u. s. w.“ S. 124 u. 190. Wie sehr das kleine Wörtchen und auch in anderen Stellen Luthern sehr verfänglich geworden, habe ich ebenda S. 141 auseinandergesetzt. Und wie es auch noch heutzutage in unserm Neuhochdeutschen zu vielfachen Fehlern Veranlassung gibt, hoffe ich nächstens in einer besonderen Schrift („Sprachliche Sünden der Gegenwart“) darlegen zu können.

der Vordersatz oder die Vorderperiode von sehr großem Umfange ist und eine Festhaltung der allgemeinen Regel zu gezwungen, zu ledern, zu pedantisch klänge. — Erwähnen müssen wir noch, daß in unserer Luther'schen Stelle die Anakoluthie noch besonders durch zweierlei sehr bemerkbar wird. Erstlich folgt unmittelbar nach dem Subject dieselbigen ein von dieweil eingeleiteter Nebensatz, während hinter dem Subject erst das Verbum folgen, es also heißen müßte: dieselbigen sind, dieweil ꝛc. Zweitens ist das Subject dieselbigen, nach dem eingeschobenen Nebensatz mit dieweil, unnöthigerweise durch ein zweites Subject sie wieder aufgenommen worden.

Die Luther'sche Uebersetzung enthält also in der Vorderperiode einen Fehler und in der Nachperiode eine sehr bemerkbare Anakoluthie. Der Fehler muß jedenfalls und unter allen Umständen durch Weglassung des und vermieden werden. Die Anakoluthie aber kann derjenige, der nicht zu weit von Luther abweichen will, ruhig beibehalten.

Sehr auffallend ist es, daß der Luther'sche Uebersetzungsfehler mit und in allen Ausgaben seiner Uebersetzung von den allerältesten bis auf die neuesten herab, auch die sehr verdienstlichen Canstein'schen Ausgaben mitgerechnet, stehen geblieben ist, obwol auch der zartestgewissenhafte, treueste Anhänger und Verehrer Luther'scher Weisheit und Sprache nicht hätte brauchen dürfen sich ein Gewissen aus der Auslassung dieses und zu machen. Die neueren und neuesten Uebersetzer des Neuen Testaments, wie z. B. Meyer, de Wette, Lange, Allioli, Bunsen u. s. w. haben diesen Vers größtentheils auch grammatisch richtig übersetzt und kennen jenes und gar nicht.

Wenn man sagen wollte, auch ohne solche genaue und gründliche Darlegung dieses Bibelspruches könne doch ein jeder den Sinn desselben richtig auffassen, so hat man diesmal darin nicht ganz Unrecht. Und ich kann überhaupt hier wiederholen, was ich an einem anderen Orte [1]) gesagt habe: Es ist nicht der kleinste Beweis für die ausgezeichnete Classicität der Luther'schen Bibelübersetzung,

---

[1]) Vgl. meine genannte Schrift „Luthers Sprache u. s. w.“, S. 124.

daß der größte Theil der gewöhnlichen Leser, wenn sie mit gesunder, natürlicher Logik begabt sind, geringen oder gar keinen Anstoß an den formellen Gebrechen des Periodenbaues nehmen, und daß auch den sachkundigeren Lesern und Erklärern der Bibel bei der Wichtigkeit des heiligen Inhalts oft die sprachlichen Verwicklungen oder Mängel gänzlich entgehen, welche dem zersetzenden und nicht selten auch zerfetzenden Sprachkenner und Sprachforscher von großer Bedeutung erscheinen müssen.

Allein das kann nimmermehr den gründlich Gebildeten abhalten, das tiefere sprachliche wie sachliche Verständnis zu erstreben; das kann ferner nimmermehr den Religionslehrer bestimmen, auf's Geradewohl vorauszusetzen, daß seine Schüler schon richtig das Ganze aus dem Zusammenhange verstehen oder errathen oder gar bloß fühlen werden. Das heißt denn doch am Ende die Sprache, die schöne Gottesgabe, gar gering achten, oder, ohne die schöne Schale zu berühren, zum schönen Kern gelangen wollen. Das sollte man doch niemals, am wenigsten beim Worte Gottes wähnen! —

Recensionen.

1.

Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik von R. A. Lipsius. Braunschweig, C. A. Schwetschke und Sohn 1876. VIII u. 873 SS.

Den Weg, welchen die Beurtheilung dieser Dogmatik einzuschlagen hat, gibt der Verfasser selbst in der Vorrede an. Er erklärt: „So ist mir dieses Buch unter den Händen entstanden, nach langjährigen Vorarbeiten ein Werk aus einem Guß." Am Schluß der Vorrede hören wir ferner, daß die wichtigste Aufgabe der heutigen Dogmatik darin liegt, der feindseligen Zeitstimmung gegenüber das gute Recht der christlich-religiösen Weltanschauung überhaupt nachzuweisen. Wir werden mithin durch den dankenswerthen Hinweis des Verfassers auf den strengen systematischen Zusammenhang seines Buches aufmerksam gemacht. Wir erfahren aber zugleich, auf welchen besonderen Theil der Verfasser das Hauptgewicht legt und deshalb ohne Zweifel auch die eindringendste Arbeit verwendet hat. Es geschieht daher in seinem Sinne, wenn ich mich hier vorwiegend mit dem ersten Theile, der theologischen Principienlehre, beschäftige und die dort gewonnenen Grundsätze in ihrer Anwendung auf einzelne dogmatische Probleme verfolge. Auf solche Weise werde ich der Haupttendenz dieser Dogmatik gerecht und kann darauf ausgehen, das Lob zu rechtfertigen, welches die Freude über die Vollendung des großen Werkes dem Verfasser abgenöthigt hat. Was soll die Dogmatik des Verfassers leisten? Die Dogmatik soll sein die wissenschaftliche Darstellung der religiösen Weltanschauung des

Christentums und des in ihr vorausgesetzten religiösen Verhältnisses vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus. Die mit diesem Standpunkte gemeinte Beschränkung bedeutet, daß die Dogmatik erstens die objective Realität des religiösen Verhältnisses, zweitens die maßgebende Geltung der christlichen Weltanschauung, „mindestens für die kirchliche Gemeinschaft, der sie zu dienen bestimmt ist“, voraussetzt. Trotzdem darf die Dogmatik einen wissenschaftlichen Charakter beanspruchen, wenn sie den Zusammenhang ihrer Sätze unter sich und mit dem christlichen Princip aufweist, und wenn sie ferner zeigt, daß dieselben sich „mit den Thatsachen der religiösen Erfahrung und aller anderweiten wissenschaftlich gesicherten Erfahrung“ im Einklang befinden (S. 3 u. 5). Auf die letztere Bedingung kommt es vor allem an. Erst ihre Erfüllung hebt diese Dogmatik über die Stufe einer bloßen Beschreibung des inneren Zusammenhanges der christlichen Weltanschauung empor. Was der Verfasser nun mit dieser Bewährung der dogmatisirten Glaubensaussagen an aller wissenschaftlich gesicherten Erfahrung meint, könnte zweifelhaft scheinen, da er ja die Ueberzeugung theilt, daß die Gegenstände des Glaubens in der Erfahrung nicht anzutreffen sind (S. 9); er citirt sogar (S. 10) den Aufsatz von Holtzmann, worin dieser die Aufstellungen Ritschls über den ausschließlich religiösen Charakter des Strebens nach einer einheitlichen Weltanschauung als das Richtige begrüßte. Auch von den Beweisen für das Dasein Gottes sagt er später (S. 216), daß in ihnen sich die Frömmigkeit den lebendigen Inhalt ihres Selbstbewußtseins nach seinen verschiedenen Seiten hin auseinanderlege. Man ist offenbar nach alle diesem auf die Entscheidung gefaßt, daß die wissenschaftliche Welterklärung, welche der Mensch zum Zwecke mechanischer Weltbeherrschung ausübt, und die religiöse Welterklärung, durch welche der seines höheren Werthes irgendwie bewußte Mensch die Welt als Mittel seiner eigenen Ziele hinstellt, völlig verschieden sind; daß sie gar nicht in der Art derselben Sphäre angehören, um sich gegenseitig bestimmen zu können. Dann käme die Forderung jenes Einklanges auf das Gebot hinaus, daß keine von beiden gesonderten Thätigkeiten den eigenen Kreis verlassen und in den der anderen übergreifen dürfe. Der Verfasser wird es mir daher nicht

verargen, wenn ich mich einen Augenblick der ungesuchten Uebereinstimmung mit ihm gefreut habe. Aber wenn man sich von jener durch den Verfasser selbst indicirten Voraussetzung leiten läßt, wie kann man dann den Satz ertragen, daß die Dogmatik an ihren Sätzen alles ausschließt, was sich mit unserer gesamten Welterkenntnis nicht zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließt (S. 8)? Da wird ja nun doch verlangt, daß „unsere gesamte Welterkenntnis" — bekanntlich eine sehr schwankende Größe — als Norm zur Feststellung dessen, was in der Dogmatik gültig sein soll, verwendet werde. Die Kehrseite dieses Verfahrens müßte doch wol sein, daß man ebenso die Resultate „unserer gesamten Welterkenntnis" an den feststehenden Ergebnissen der Dogmatik mißt und nöthigen Falls rectificirt. Ob der Verfasser das wol thut? Das Vorgehen vieler materialistischer Naturforscher auf demselben Wege würde ihn nur dazu ermuthigen können. Auf jeden Fall ist uns klar, der Verfasser will den Einklang der dogmatischen Sätze mit „aller anderweiten wissenschaftlich gesicherten Erfahrung", welchen er fordert, anders verstanden wissen. Es handelt sich nicht bloß darum, daß die Dogmatik den Conflict ihrer Sätze mit den Resultaten wissenschaftlicher Welterkenntnis vermeidet. Das wäre ja eben dann schon erreicht, wenn jede der beiden Thätigkeiten sich dessen bewußt wäre, daß sie in ihrer eigenen Sphäre mit der anderen nicht zusammentreffen kann. Der Verfasser aber verlangt mehr. Er will, daß die Dogmatik die zunächst nur subjectiv gültigen Glaubensaussagen so bearbeite, daß sie auf „objective (allgemeingültige) Wahrheit" Anspruch machen können. Ob diese Aufgabe in dem allein verständigen Sinne [1]) nicht gerade auf jenem Wege einer Trennung von exact wissenschaftlicher und religiöser Welterklärung erreicht werden könne, hat der Verfasser nicht mit in Rechnung gezogen. Er selbst will dagegen die dogmatischen Aussagen „annäherungsweise zu objectiv gültigen erweitern, indem er sie in einen universellen Zusammenhang hineinstellt, sie mit unserer gesamten Welt-

---

[1]) Natürlich nur in dem Sinne, daß die Allgemeingültigkeit von vorn herein nur auf die von einem concreten sittlichen Ideal beherrschte Gemeinschaft bezogen wird.

erkenntnis zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließt“ (S. 7). Ich würde nicht wissen, was ich mit diesen unsicher tastenden Ausdrücken, die in ganz derselben Form mehrfach wiederkehren, anfangen soll, wenn ich nicht S. 3 das Folgende fände: „der Glaube muß die Erfahrung zur Grundlage und zum Ausgangspunkt für eine, über die Grenzen der Erfahrung hinaus erweiterte, dieselbe ausdeutende und ergänzende Weltanschauung nehmen“. Ich vermisse zwar auch hierin die erforderliche Schärfe des Ausdrucks; wenn ich aber das hier Gesagte mit dem auf S. 7—8 zusammenhalte, so gestaltet sich mir die Meinung des Verfassers so. Die wissenschaftliche Erklärung der thatsächlich gegebenen Welt führt ganz von selbst auf die Probleme, die der Dogmatiker aufnimmt. Sie schließt dieselben in der Art ein, daß in ihnen ihr eigenes Bedürfnis nach einer Ergänzung zum Ausdruck kommt. Die verlangte Ergänzung leistet in naiver Weise die Religion, in methodischer die Dogmatik. Diese Meinung zurückzuweisen dürfte nicht schwer sein; mit dem Verfasser darüber zu rechten, ist überflüssig, da er in dieses Gebiet nur mit Behauptungen vordringt, auf eine geordnete Untersuchung sich nicht einläßt. Wohl aber dürfen wir fragen, ob es nicht unter dieser Voraussetzung im Interesse des „Einen Gusses“ rathsam gewesen wäre, das Urtheil über die Beweise vom Dasein Gottes etwas anders zu fassen. Sind die Probleme, welche Religion und Dogmatik aufnehmen, der wissenschaftlichen Erklärung der thatsächlichen Welt immanent, so muß die Solidarität der letzteren mit einer geordneten Lösung jener Probleme zu erweisen sein. Diesen Beweis muß der Verfasser zulassen. Ein solcher Versuch scheint mir nun aber von den alten Beweisen für das Dasein Gottes nicht so gar himmelweit verschieden zu sein, daß man, wenn man ihn billigt, sich herausnehmen dürfte, von den letzteren in dem Tone zu sprechen, der von anderen Voraussetzungen aus mit Recht angeschlagen wird. Wie reimt sich ferner die Forderung, daß die religiöse Weltanschauung durch die wissenschaftliche Welterkenntnis bestimmt werde, mit dem früheren Urtheile, daß die Gegenstände der ersteren über das Gebiet der letzteren hinaus liegen und sich deshalb einer eigentlich wissenschaftlichen Beweisführung entziehen? Der Verfasser hilft sich mit einem Bilde: „Die Glaubenslehre

bewährt das Recht ihrer religiösen Lebensansicht nur dadurch, daß sie auf den erfahrungsmäßig festgestellten Thatsachen weiter baut, wenn auch das letzte Fundament nicht minder wie das krönende Dach ihres Gebäudes sich jedem directen wissenschaftlichen Beweise entzieht." Mit dieser dürftigen Auskunft würde er sich sicher nicht zufrieden geben, wenn er sich die Thatsache vollständig klar gemacht hätte, daß ja die Probleme, welche nach seiner Meinung die wissenschaftliche Welterkenntnis mit der Religion verbinden, an jener nur hervorbrechen, sobald sie an den Anforderungen eines vorhandenen religiösen Bedürfnisses gemessen wird. Ist nämlich die Behauptung, daß die wissenschaftliche Welterklärung einer Ergänzung bedarf, selbst nur als religiöses Urtheil zu verstehen, so liegt auf der Hand, daß die von der Religion gelieferte Ergänzung keineswegs die objective Gültigkeit ihrer Erkenntnisse in dem von dem Verfasser gemeinten Sinne beweist. Man kann nicht beweisen, daß Aussagen des Glaubens außerhalb der Sphäre der Religion gelten, indem man nachweist, daß sie einem religiösen Bedürfnis entsprechen. Wenn der Verfasser meint, es ginge wenigstens „annäherungsweise", so ist dies wol das allerdings zu erwartende Eingeständnis, daß es im Grunde nicht geht. Dann sollte er es aber auch offen erklären, anstatt die Sache in solchem Nebel zu lassen.

Das Sonderbarste aber an diesem ganzen Gedankengange des Verfassers ist dies, daß er von den dogmatischen Sätzen fordert, sie sollen sich nicht bloß in den Zusammenhang einer allseitig wissenschaftlich gesicherten Erfahrung einfügen lassen, sondern sie sollen auch dem christlichen Princip entsprechen, welches als nicht weiter abzuleitende Thatsache gegeben ist. Die aus dem christlichen Princip entwickelten Sätze sollen in der Dogmatik nur in so fern berechtigt sein, als sie sich als gleichartige Fortsetzung der ohne sie unvollständigen wissenschaftlichen Welterkenntnis ausweisen. Können sie dies nicht, so wird an ihnen gebessert. Wie kommt es, daß darüber der Zusammenhang mit dem christlichen Princip nicht verloren geht, daß nicht schließlich das letztere selbst in Gefahr kommt? Wenn die Gemeinde mit solcher Besorgnis das Vorgehen des Dogmatikers begleitet, so wird ihr mit der von Lipsius dargebotenen Beschwichtigung nicht geholfen, daß nämlich nichts zu befürchten sei,

wenn nur die Dogmatik in christlichem Geiste betrieben werde. Denn man kann von christlichem Geiste erfüllt sein, und doch in der dogmatischen wie in jeder anderen Arbeit eine Menge technischer Fehler von großer Gemeinschädlichkeit begehen. Die Gefahr schwindet wirklich erst unter der freilich falschen Voraussetzung, daß das christliche Princip mit der wissenschaftlichen Welterkenntnis unter einer höheren Einheit begriffen ist, welche dafür garantirt, daß die Normirung der dogmatischen Sätze durch diese in ihren Zusammenhang mit jenem nicht störend hinein greift. Diese Voraussetzung bildet in der That den Hintergrund, welcher den Bestimmungen des Verfassers, die sich in dieser Richtung bewegen, einen verständlichen Sinn gibt. Offenbar schwebt ihm jener Gedanke vor, wenn er (S. 7) meint, das christliche Princip, in seinem geistigen Wesen erfaßt, sei sicher vor etwaigen Conflicten mit dem übrigen geistigen Gesamtbesitze der Zeit. Darin könnte die richtige Erinnerung an den ethischen Charakter der christlichen Religion liegen, durch den sie über die Sphäre solcher Conflicte erhoben wird. Da der Verfasser davon nichts wissen will, so bleibt nur die andere Annahme übrig; er sieht in der religiösen Weltanschauung und der wissenschaftlichen Welterkenntnis die coordinirten Glieder eines umfassenderen Ganzen, das zwar im übrigen dem Geiste verborgen ist, das aber als Voraussetzung für die Dogmatik, die geschrieben werden soll, gefordert wird.

Indes der Gedankengang, der mit diesem Ausblick abschließt, ist von Anfang an von einem völlig anderen durchwachsen und wird schließlich ganz in den Hintergrund gedrängt. Der Verfasser will die Aussagen des Glaubens, welche die Dogmatik in ein System bringt, aus ihrer Isolirung befreien, indem er sie auf ihre psychologische Wurzel zurückführt und ihre Entwicklung aus derselben in ihrer Gesetzmäßigkeit verstehen lehrt. Diese Aufgabe fällt nicht in den Bereich der Dogmatik selbst, sondern in den der Religionsphilosophie. Eine Dogmatik von wirklich wissenschaftlichem Werthe setzt aber die Resultate der letzteren durchweg voraus (S. 6). Diese Ergebnisse sind nun in der That von nicht geringer Tragweite und, wie der Verfasser meint, wol geeignet, den Dogmatiker von der fatalen Vorstellung zu befreien, daß er in einer wenn auch

schönen Welt von Illusionen arbeitet. Der Verfasser sagt zwar (S. 6) von der Religionsphilosophie: „sie muß sich begnügen, die religiösen Vorstellungen auf die in ihnen waltende Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit zurückzuführen und dadurch das Recht der religiösen Lebensansicht als einer im geistigen Wesen des Menschen nothwendig begründeten nachzuweisen". Das ist doch aber immerhin genug, zumal für die Religionsphilosophie, welche der Verfasser im Auge hat. Dieselbe schlägt den Weg exacter wissenschaftlicher Forschung ein und nimmt die der religiösen Betrachtung wesentlichen Begriffe, wie Gnadenwirkung, Gemeinschaft mit Gott, Leben in Gott u. s. w. als ebenso viele psychologische Probleme auf, welche sie durch Zurückgehen auf die Gesetze des religiösen Vorstellens, oder durch eine durchgeführte Theorie des religiösen Erkennens zu lösen hat. Natürlich müssen jene Gesetze ebenfalls erst psychologisch festgestellt werden. Wir haben also an der Religionsphilosophie des Verfassers, wenn wir recht sehen, einen Ausschnitt aus der empirischen Psychologie. Gegen diese Bestimmung ihres Begriffes würden wir nun nichts einwenden. Auch dagegen ist nichts zu sagen, daß der Dogmatiker sich mit einer solchen Behandlung der Religion als psychologisches Phänomen befassen sollte. Daß ihm der Ertrag solcher Untersuchungen in einer festen Terminologie zn Gebote stehe, ist gewiß sehr zu wünschen. Aber ich sollte meinen, wenn man überhaupt verstanden werden will, so darf man es nicht in Zweifel lassen, ob man sich einer empirischen oder einer rationalen Psychologie bedient. Der Verfasser hat sich nun zu dieser Unterscheidung höchst sonderbar gestellt. Die Rücksicht auf die „geistig am höchsten stehenden Zeitgenossen", auf deren Zustimmung dem Verfasser sehr viel ankommt, hat ihn, wie es scheint, dazu bewogen, die psychologische Arbeit der Religionsphilosophie in der Form exacter wissenschaftlicher Forschung zu fordern. Daß er diese Forderung mit klarem Einblick in die Aufgaben und die Leistungfähigkeit der empirischen Psychologie erhoben haben sollte, kann ich nicht glauben. Er würde ihr sonst in ihrer Anwendung auf das Phänomen der Religion nicht eine Leistung abverlangen, die außerhalb ihres Gebietes liegt. Wir lesen S. 19: „Die psychologische Erörterung hat gegenüber der modernen Reli-

gionsverachtung zu zeigen, daß die Religion nicht bloß ein allgemein verbreitetes, sondern zugleich ein im Wesen des Menschengeistes nothwendig gegründetes Phänomen sei.“ Diesem Anspruch gegenüber, daß die Religion aus dem Wesen des menschlichen Geisteslebens und dessen innerer Entwicklung erklärt werden müsse, darf auch das Christentum keine Ausnahme machen wollen, wenn nicht von vorn herein der „wissenschaftliche Standpunkt“ mit dem des blinden Autoritätsglaubens vertauscht werden soll. In diesen Sätzen erwartet der Verfasser von seinen psychologischen Erörterungen einen Erfolg, den die empirische Psychologie nicht in Aussicht nehmen kann. Indem dieselbe die Bilder solcher psychischen Vorgänge, deren regelmäßiges Vorkommen bei allen Menschen wahrscheinlich ist, in der Erinnerung fixirt und beobachtet, um für die Bezeichnung derselben im wissenschaftlichen Verkehr möglichste Uebereinstimmung im Ausdruck zu erzielen, verfährt sie nach Art der beschreibenden Naturwissenschaft. Erklärt wird nichts, sondern nur beschrieben. Der Verfasser aber, auf seinem „wissenschaftlichen Standpunkte“, ist damit nicht zufrieden, sondern verlangt eine Erklärung der psychischen Phänomene, die ihn als Theologen interessiren. Nun denn, wenn die Psychologie nicht dabei stehen bleiben will, bloße Facta zu constatiren, sondern zu einer Erklärung, zur Einordnung derselben in einen Causalzusammenhang weiterstrebt, so muß sie die Materie aufsuchen, deren Bewegung das innere Erlebnis des psychischen Vorganges begleitet. Hier eröffnet die mechanische Bewegung ein unermeßliches Gebiet von Erklärungsmöglichkeit. Es fällt mir nicht ein, diese Auffassung der Psychologie dem Verfasser als die richtige andemonstriren zu wollen. Wenn er aber von exacter wissenschaftlicher Forschung spricht, und wenn es denn einmal darauf ankommt, die Zeitgenossen zu hören, so wird er mir zugestehen, daß man heutzutage nicht selten unter jenem Titel die von mir bezeichnete Psychologie zu verstehen pflegt. Zum Ueberfluß will ich den Verfasser auf Lange, Geschichte des Materialismus, II. Buch, S. 160, vergl. auch S. 157; Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, S. 4—8. 226 und 228; Windelband, Ueber den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung verweisen. Ich weiß zwar nicht, ob diese

Männer zu den „geistig am höchsten stehenden Zeitgenossen“ zählen, welche der Verfasser anruft. Daß sie aber der Beachtung desjenigen Theologen werth sind, der mit psychologischer Begründung sich das Prädikat „wissenschaftlich“ für seine Dogmatik verdienen will, wird niemand in Abrede stellen. Auf welche Weise will nun aber der Verfasser eine Erklärung der psychischen Vorgänge erreichen? Es ist ein starkes Misverhältnis von Prätension und Vermögen auf diesem Gebiete, wenn der Verfasser nach den vielfachen Versprechungen äußerster wissenschaftlicher Strenge seiner exacten Psychologie zumuthet, sie solle die Religion aus dem Wesen des menschlichen Geistes ableiten. Was diejenige Psychologie, deren Namen der Verfasser gebraucht, im besten Falle wirklich zu leisten vermag, ist dies, daß sie eine thatsächlich gegebene Gruppe psychischer Vorgänge, die vielleicht bei allen Menschen vorkommt und, wo sie vorkommt, von uns Religion genannt wird, als complexe psychische Gebilde auf ihre elementaren Bestandtheile zurückführt. Die inductive Feststellung dieser elementaren Functionen des Seelenlebens ist ihr Hauptgeschäft. Ob die vorläufig angenommenen Elemente als solche brauchbar sind, ermißt sie an der Möglichkeit, mit ihrer Hülfe die verwickelteren Erscheinungen auf einfachere zu reduciren. Natürlich kann die Religion ebenso gut wie jedes andere seelische Phänomen als ein solches Factum angenommen werden, an welchem sich die psychologische Theorie zu bewähren hat. Das ist doch aber weit verschieden von der ungeheueren Aufgabe, welche der Verfasser der empirischen Psychologie gestellt hat. Dieser fehlen gänzlich die Mittel, um nachzuweisen, daß die elementaren Functionen sich so gruppiren mußten, so daß sie nun als ihr Gesamtresultat die psychische Erscheinung der Religion hervorbringen. Ist sie bei derjenigen Gruppirung ihrer Urelemente angekommen, auf welche sie die psychologische Erscheinung der Religion zurückführt, um sie als einen besonderen Anwendungsfall der allgemeinen Formen zu verstehen, in welchen der Theorie nach das psychische Geschehen verläuft, so hat sie nichts mehr zu sagen. Die Frage nach der Nothwendigkeit jener Constellation ist entweder, wenn darin das Verlangen liegt, einen Causalzusammenhang zu erkennen, dahin zu beantworten, daß ein solcher nur an der das innere Erlebnis

begleitenden materiellen Bewegung erkannt werden kann, also mit den Mitteln der Physiologie. Oder jene Frage ist allerdings durch Berufung auf das Wesen des Menschen zu beantworten. Diese Vorstellung ist nun aber der empirischen Psychologie noch weniger erreichbar wie die Erkenntnis eines Causalzusammenhanges. Sie bleibt ja bei dem stummen Factum eines Zusammenwirkens elementarer psychischer Functionen stehen. Aber das Wesen des Menschen, die zweckvoll geordnete Totalität seiner Kräfte, das ist ein Gedanke, der auf ihrem Wege nicht liegt. Wird doch auch, nach dem bereitwilligen Zugeständnis des Verfassers, durch den Gedanken des Universums kein Gegenstand empirischer Forschung fixirt. Kann er uns vielleicht sagen, worin ein erkenntnis-theoretischer Unterschied beider Gedanken liegt? Es gibt keinen. Mit dem Wesen des Menschen meinen wir entweder seine Bestimmung selbst oder die Gesamtheit seiner Kräfte, welche wir als die Mittel zur Verwirklichung seiner Bestimmung zusammenfassen und beurtheilen. Daß dieser Gedanke nicht der empirischen Psychologie, sondern der Ethik angehört, wird der Verfasser selbst im Ernst nicht bestreiten wollen. Er bezeichnet nicht ein empirisches Factum, das durch den äußeren oder inneren Sinn gegeben wäre, sondern eine Idee, welche die Freiheit ergreift. Die Religion aus dem Wesen des Menschen erklären, heißt daher nichts anderes, als die Bedeutung der Religion dahin beurtheilen, daß man den ethisch-nothwendigen Gedanken der Bestimmung des Menschen nicht vollziehen kann, ohne sie mit einzubegreifen. Es handelt sich dabei, um den Romantikern zum Trotz einen verrufenen Ausdruck Kants zu gebrauchen, um die Zweckmäßigkeit der Religion. Wenn in der Psychologie das Wesen des Menschen als Erklärungsmittel auftritt, so hat man es nicht mit der exacten Forschung der empirischen Psychologie, sondern mit rationaler Psychologie zu thun, der man ihre Abhängigkeit von der Ethik immer wird nachweisen können. Indem der Verfasser diesen Unterschied misachtet, scheitert er gerade an der Stelle, wo das Bewußtsein stolzester Wissenschaftlichkeit seine Segel schwellte. Der Gedanke, daß die Religion ein constitutives Moment des Menschengeistes ist, läßt sich in der Psychologie nur durch eine Erschleichung feststellen. Er ruht auf sittlicher Ueberzeugung von jenem Wesen,

und diese ist von allen Resultaten empirischer Forschung gänzlich unabhängig. Man muß also von vorn herein urtheilen, daß das Unternehmen des Verfassers, durch psychologische Analyse der religiösen Vorgänge die dogmatischen Aussagen über ihre anfängliche Subjectivität hinaus zu objectiv gültigen zu erweitern, sein Ziel nicht erreichen kann. Wenn man nun obenein sieht, wie dem Verfasser selbst die Einsicht in allen Gliedern steckt, daß von dem Naturdasein des Menschen aus die Nothwendigkeit der Religion nicht zu erweisen ist, so begreift man nicht, wie er an dem einzig richtigen Verfahren so gänzlich vorbeigehen konnte. Es ist doch unter jener Voraussetzung nichts einfacher, als daß die Nothwendigkeit der Religion nur bewiesen werden kann für die ethische Gemeinschaft der Menschen und die Nothwendigkeit des Christentums für das Herrschaftsgebiet seiner Vorstellung vom höchsten Gute. Dann ergibt sich, daß nicht die Psychologie, überhaupt nicht die wissenschaftliche Erkenntnis der thatsächlich gegebenen Welt zum Organon der Dogmatik tauglich ist, sondern die Ethik, deren Gegenstand durch die Freiheit gegeben ist.

Trotz dieser Bedenken, welche man dem hier angekündigten Versuche von vorn herein entgegenbringt, könnte man noch ganz zufrieden sein, wenn der Verfasser auch wirklich leistete, was er verspricht. Ein von ihm consequent durchgeführter großer Irrtum hätte die Theilnahme der Fachgenossen immer zu beanspruchen. Ich kann aber getrost dazu auffordern, mir in dem Abschnitt, der „Ursprung und Wesen der Religion" überschrieben ist, auch nur einen Ansatz zu dem angekündigten psychologischen Verfahren aufzuzeigen. Man wird keinen finden. Wir hören zuerst (S. 20), die Frage nach dem psychologischen Ursprunge der Religion könne nur durch Zurückgehen auf die eigentümliche Beschaffenheit des menschlichen Selbstbewußtseins und auf die unmittelbar mit diesem zugleich gesetzte, wenn auch zunächst unbewußte Nöthigung zur religiösen Erhebung gelöst werden. Wenn wirklich die Nöthigung zur religiösen Erhebung unmittelbar mit dem Selbstbewußtsein gesetzt ist, so heißt dies mit anderen Worten, daß aus dem feststehenden Factum der Identität des Bewußtseins die Religion als eine ihrer nothwendigen Bedingungen abgeleitet werden kann. Damit befände sich der Verfasser bekannt-

lich auf dem Wege von Schleiermachers Dialektik. Der für jenen Zusammenhang zu liefernde Beweis ist aber kein psychologischer, sondern ein erkenntnis-theoretischer. Und wenn erwiesen ist, daß die religiöse Erhebung dem Acte des Selbstbewußtseins immanent ist, so hat man nicht den psychologischen Ursprung der Religion, ihre factische Zusammensetzung aus elementaren Bestimmungen des Seelenlebens festgestellt, sondern man hat ihre unentrinnbare Nothwendigkeit aus einer Region abgeleitet, welche der Psychologie nicht zugänglich ist. Aber so schlimm meint es der Verfasser nicht. In dem folgenden § 18 lesen wir ungefähr das Gegentheil von dem eben Vernommenen. Das Verflochtensein in den endlichen Causalzusammenhang und die innerliche Erhebung im Selbstbewußtsein über denselben gibt sich im „unmittelbaren Gefühle" des Menschen kund, und daraus erwächst ihm die Nöthigung, denselben denkend und handelnd zu lösen. Das ist nun ein sehr verwickelter Vorgang, aus welchem hier die Nöthigung zur religiösen Weltanschauung und religiösen Praxis abgeleitet wird. Die Dürftigkeit des transscendentalen Gebietes lassen wir hinter uns und werden zu einer Reflexion über die Weltstellung des Menschen aufgefordert, zu deren Apperception es tiefgreifender psychologischer Analysen nicht eben bedarf, von erkenntnis-theoretischen Untersuchungen ganz zu geschweigen. Wir haben, um es kurz zu sagen, den Uebergang von Schleiermacher zu Ritschl vollzogen und dies in dem leeren Zwischenraume zwischen zwei Paragraphen, welche durch „indem nämlich" mit einander verbunden sind. Ich darf den Citaten des Verfassers zu Anfang des Abschnittes noch eins hinzufügen, indem ich auf Ritschl (Bd. III, S. 173 ff.) verweise. Mit dem Verflochtensein in den endlichen Causalzusammenhang ist natürlich die Summe von Erfahrungen gemeint, in welchen dem Menschen zum Bewußtsein kommt, daß der Lauf der Ereignisse, in dem sein Leben sich abspielt, sich gleichgültig verhält gegen sein Wollen und Wünschen, offenbar also etwas, das mit der „eigentümlichen Beschaffenheit des menschlichen Selbstbewußtseins" nicht unmittelbar gesetzt ist, wie der vorige Paragraph behauptete. Damit haben wir das Eine Glied des Gegensatzes, der in der Religion seine Lösung finden soll. Das andere ist die Thatsache, daß der

Mensch in seinem Selbstbewußtsein sich innerlich über jene Situation erhebt. Ritschl hatte auf ein Selbstgefühl des Menschen provocirt, auf welches hin er sich einen höheren Werth beimißt als der Natur, von der er mechanisch abhängt, und läßt uns im Zusammenhange seiner bahnbrechenden Untersuchung nicht in Zweifel darüber, wie jenes Selbstgefühl zu erklären ist, wenn man auch im Kleinen einige Ausdrücke geändert wünschen muß. Lipsius verlegt die innere Erhebung des Menschen über die Natur in das Selbstbewußtsein, in die Apperception der Identität verschiedener Bewußtseinsacte. Vielleicht ist das so genau nicht zu nehmen, so daß er am Ende dasselbe sagen will wie Ritschl. Aber die Erklärung, welche er sogleich gibt, zeigt uns, daß er sich durch die Ungenauigkeit des Ausdrucks zu einer bekannten, höchst bedenklichen Vorstellung verleiten läßt. Er sagt: „Schon im Bewußtsein seiner Endlichkeit ist der Mensch innerlich über dieselbe hinausgehoben. Er stellt damit sein Ich als ein Wesen höherer Art dem gemeinen Schicksal alles Endlichen gegenüber und staunt über dieses Schicksal, das ihn als Naturwesen trifft, ohne doch das Bewußtsein in ihm ertödten zu können, daß er mehr als ein bloßes Naturwesen sei." Was ist da unter „Bewußtsein seiner Endlichkeit" zu verstehen? Offenbar nicht dasjenige Bewußtsein der Endlichkeit, welches den Gedanken einer von dieser unterschiedenen Unendlichkeit einschließt. Denn es handelt sich ja darum, eine eigene Werthbestimmung des Menschen zu motiviren, welche ihm erst den Anlaß dazu gibt, den Gedanken einer Macht zu bilden, die ihre Ueberlegenheit über allen Naturlauf dazu anwendet, den menschlichen Anspruch auf eine höhere Würde zu bestätigen. Jener Ausdruck will also nichts weiter bezeichnen, als das Bewußtsein des Menschen um seine mechanische Abhängigkeit von dem Naturlauf. Und die Thatsache, daß sich dieses Verhältnis im Bewußtsein spiegelt, soll nun den Menschen zugleich über seine Endlichkeit erheben. Er soll sich darin als ein Wesen höherer Art ergreifen, das einen Anspruch darauf hat, dem gemeinen Schicksal alles Endlichen entnommen zu sein. Ob der Verfasser wol angeben könnte, wodurch sich das Bewußtsein als solches von irgend einem andern Factum als etwas Werthvolleres unterscheidet? Der Verfasser wird sich diese Frage gar

nicht in Ernst vorgelegt haben, sonst hätte er vielleicht gesehen, daß das Bewußtsein, wie jedes andere Factum, erst dadurch aufhört, uns gleichgültig zu sein, daß wir es zu unseren im Gefühl der Lust und Unlust angeeigneten Zwecken in Beziehung setzen. Hätte er mit klarem Einblick in den Sinn seiner Worte den obigen Satz geschrieben, so müßte darin die Meinung ausgesprochen sein, daß in der Thatsache des Bewußtseins sich die übernatürliche Bestimmung des Menschen, das, worin er sich von aller Natur specifisch unterscheidet, unmittelbar manifestirt. Denn dann nur wird es begreiflich, daß sich der Mensch schon darin über die Abhängigkeit von der Natur erheben soll, daß er sich ihrer bewußt wird. Ich brauche wol weder dem Verfasser noch den Lesern dieser Zeitschrift die Consequenzen jener Meinung zu entwickeln. Birgt sie doch den trostlosen Wahn von dem selbständigen Werthe des Wissens, der natürlich wie jede Vorstellung eines höchsten Gutes der Quell einer Weltanschauung werden kann, aber einer solchen, die dem Christentum und dem in ihm gewährleisteten höchsten Gute entgegenwirkt. Bei dem Verfasser dürfen wir eine energische Durchführung jener Weltanschauung, die uns den Gegensatz zum Christentum klar vor Augen legte, nicht erwarten. Wie er darauf gekommen ist, den Gedanken zu acceptiren, daß der Geist als wissender seine Uebernatürlichkeit bekundet, ist leicht zu sehen. Wie er die Aufgabe gefaßt hat, die Religion durch psychologische Untersuchung auf das Wesen des Geistes zurückzuführen, ist er ja dazu gezwungen, die Nöthigung zur Religion in einer Naturbestimmtheit des Geistes aufzusuchen, die ihm, abgesehen von jeder ethischen Qualität, zukommt. Natürlich gelangt er auf diese Weise zu rein formalen Bestimmungen; und da lag es ihm ja nun bei seinen Beziehungen zu Biedermann nahe, das Bewußtsein als Kennzeichen der Uebernatürlichkeit festzustellen. Aber dies Bestreben, die Erhebung über die Natur, wie sie in der aus dem Christentum gedeuteten Religion gemeint ist, mit einer Naturbestimmtheit des Geistes zu confundiren, durch welche er sich von dem im Raume Bewegten unterscheidet, steht auf derselben Höhe, wie der Glaube des Volkes an Gespenster. Dort wie hier wirft man die von der Religion garantirte Ueberweltlichkeit des Geistes, welche den höchsten Werth bezeichnet,

mit dem scharf oder unklar erfaßten formalen Charakter des Geistes zusammen, auf welchen an und für sich gar nichts ankommt. — Aber sehen wir, wie der Verfasser seine psychologische Untersuchung fortsetzt. Die in dem Bewußtsein des höheren Werthes erfahrene Nöthigung, über die äußere Abhängigkeit von der Natur innerlich hinauszukommen, führt zu einer einheitlichen Lebensansicht, in welcher der Mensch sein Dasein sowol wie das der umgebenden Welt auf eine geistige Macht zurückführt, der er sich trotz der natürlichen Abhängigkeit von ihr als geistiges Wesen innerlich nahe fühlt. Erst nachdem die sittlichen Ordnungen des Lebens mit dem Fortschreiten der geistigen Cultur deutlicher in's Bewußtsein getreten sind, erfüllt sich die religiöse Weltanschauung mit sittlichem Gehalte, indem sie die göttliche Causalität auch auf jene Ordnungen bezieht. Wir würden vielmehr sagen, daß die Zusammengehörigkeit von Sittlichkeit und Religion vielleicht erst nach langer, geistiger Entwickelung in's Bewußtsein treten kann; daß aber auf jeden Fall nach der Einsicht in das Wesen der Religion, welche wir vom Christentum aus gewinnen, die Nöthigung zur religiösen Erhebung nur erklärt wird aus dem Gefühl einer wenn auch noch so gering entfalteten sittlichen Würde des Menschen. — Indem nun der Mensch genöthigt ist, die Macht, von der er sich und sein Dasein abhängig glaubt, „über den ihm bekannten Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen" hinaus zu verlegen, vollzieht er die Vorstellung der Gottheit. Die Form derselben, ob geistiger oder sinnlicher, richtet sich nach dem jedesmaligen Stande der geistigen Gesamtcultur. Man muß aber bei dem berechtigten Streben, die Vorstellung zu vergeistigen, darauf achten, daß man nicht das Interesse der Religion mit einem ästhetischen oder theoretischen verwechselt. Die letzteren Impulse sind zu constatiren, wenn man in dem Begriffe einer Einheit, Urkraft, Ursubstanz eine Aussage von höherem Werthe als die Idee eines Gottes zu besitzen meint. Man hat alsdann das Ziel der Religion, den Menschen in ein persönliches Verhältnis zu dem Weltgrunde zu versetzen, überschritten. — Wenn man dem Verfasser bis hieher gefolgt ist, so gewinnt man den Eindruck, als bilde für ihn das eigentliche Problem die in der religiösen Gemeinde feststehende Thatsache, daß dem Frommen seine Religion eine innere

Nothwendigkeit ist. Daß er nun freilich unter Anderem auch die Einsicht in seinem Buche laut werden läßt, daß die Erfahrung jener Nothwendigkeit dem entwickelten religiösen Leben angehört und daher eine Entscheidung der Freiheit zu ihrer Voraussetzung hat, zeigt § 33. Trotzdem hat er offenbar in dem Bisherigen jene Erfahrung aus der Naturbestimmtheit des menschlichen Geistes abzuleiten gesucht. Daß es ihm hierauf besonders ankommt, zeigt auch die Aufnahme der Definition der Religion von Pfleiderer § 28. Daneben hält er als den Gewinn, der dem Menschen durch die verwirklichte Religion zu Theil wird, dies fest, daß der Glaube an Gott ihn zu innerer Freiheit von der Welt erhebt. Man begreift nicht, wie dieses Resultat zu Stande kommen soll, wenn die Religion als elementare Naturmacht den Menschen ergreift. Um so mehr ist man erfreut, in § 32 plötzlich den folgenden Satz zu finden: „Gegenüber der modernen Religionsverachtung hat die Psychologie zu zeigen, daß der Mensch als ‚endlicher Geist', d. h. als in den endlichen Naturzusammenhang verflochtenes und doch wieder durch sein Selbstbewußtsein innerlich über denselben hinausgehobenes Wesen, sich eben nur durch die Religion als ein Ganzes in sich oder als Selbstzweck aufrecht zu erhalten vermag." Hier erinnern zwar die Ausdrücke „endlicher Geist" und „Selbstbewußtsein" wiederum an die Schwäche des Verfassers; auch muß man es beanstanden, daß er die Analyse ethischer Postulate der Psychologie zuweist. Aber im übrigen findet man hier doch einmal das klare Bekenntnis, daß die Religion die Lösung bietet für ein in der Weltstellung des sittlichen Menschengeistes gegebenes Problem. Ein Ganzes in sich oder Selbstzweck zu sein, ist doch wol nicht eine Naturbestimmtheit des Menschen, sondern seine sittliche Aufgabe. Wenn der Verfasser sich aber dieser Einsicht nicht verschloß, so mußte er auch die anfängliche Fassung seiner Aufgabe revidiren. Die Aufgabe kann unter jener Voraussetzung nur dahin gehen, zu beweisen, daß dem Conflicte zwischen jenen Ansprüchen des sittlichen Menschen und seiner mechanischen Abhängigkeit von der Welt die Nöthigung zur Religion immanent ist, und daß diese Nöthigung ihren correcten Ausdruck findet in der Weltanschauung des Christentums. Daß der Verfasser einen Satz, welcher diese

von Ritschl formulirte Aufgabe einschließt, in einen Zusammenhang aufnehmen konnte, der seine eigene, S. 19 bezeichnete Aufgabe zu lösen bestimmt ist, wirft ein sehr schlechtes Licht auf seine Verheißung, er habe uns eine Dogmatik „aus Einem Guß" geliefert.

Indem der Verfasser aber die Aufgabe liegen läßt, die er beiläufig bei Ritschl als richtig anerkennt, verschließt er sich zugleich die einzige Möglichkeit, einen Beweis für die Wahrheit der religiösen Aussagen zu liefern. Sein „psychologischer" Beweis, daß die Religion im Wesen des Menschen gegründet sei, hat auf die folgenden Ausführungen wenig Einfluß. Man würde sich sehr in der Erwartung getäuscht finden, daß der Verfasser, wie er verhieß, die religiösen Begriffe Offenbarung, Leben in Gott, Gemeinschaft mit Gott als psychologische Probleme behandeln werde. Dagegen ist anzuerkennen, daß er in dem Abschnitt über den dogmatischen Religionsbegriff seine höhere psychologische Einsicht mit Glück gegen die alte Inspirationslehre verwendet, ohne indes etwas wesentlich neues zu leisten. Der alten Dogmatik gegenüber ist an diesem Punkte der Appell an die Psychologie sehr wohl am Platze; aber nicht deshalb, weil das durch den Inspirationsbegriff bezeichnete religiöse Problem überhaupt mit psychologischen Mitteln zu lösen wäre, sondern weil dasselbe durch eine falsche Behandlung in ein Gebiet hinabgeglitten ist, auf welchem eine exakte psychologische Forschung den Anspruch erheben darf, gehört zu werden. Uebrigens bieten gerade in diesem Theile die eigenen Aufstellungen des Verfassers, welche er von Biedermann entlehnt, den deutlichsten Beleg, daß weder seine wissenschaftliche Methode noch seine Einsicht in das Wesen des Christentums sicher genug ist, um die werthvollsten dogmatischen Begriffe vor seinen Misdeutungen zu schützen.

An der kirchlich fixirten Vorstellung von Offenbarung beanstandet der Verfasser vor allem, daß in ihr die Offenbarung als ein besonderer für sich bestehender Vorgang von dem subjectiv menschlichen Glauben an ihren göttlichen Ursprung unterschieden wird. Auf diese Weise entsteht jene äußerliche Uebernatürlichkeit der Offenbarung, welche von der Kritik mit Recht als eine psychologische Unmöglichkeit aufgelöst wird. Es gilt, den Anlaß zu dieser

Kritik zu vermeiden, zugleich aber den religiösen Gehalt des Offenbarungsbegriffs zu bewahren. Beides wird dadurch erreicht, daß die Offenbarung bestimmt wird, als der göttliche Factor in dem religiösen Vorgange selbst, der, von der Einen Seite angesehen, göttliche That ist, von der anderen freie Selbstbeziehung des menschlichen Geistes auf Gott. Vor der psychologischen Kritik ist diese Definition sicher, weil über die Art und Weise, wie in demselben Vorgange göttliche und menschliche Thätigkeit geeinigt sind, nichts behauptet, sondern nur das Factum als eine Aussage des religiösen Bewußtseins hingenommen wird. „Ein göttlicher Geistesact und ein menschlicher Geistesact, beide real unterschieden und doch beide in Einem und demselben geistigen Vorgange im menschlichen Geistesleben untrennbar vereinigt, dies ist das Grundproblem des religiösen Vorgangs überhaupt. Wer die Möglichkeit davon leugnet, dem bleibt nichts übrig, als mit der Offenbarung auch alle Religion überhaupt für eine Illusion zu erklären" (S. 45). — Also alle Zweifel an der Möglichkeit, denen der alte Offenbarungsbegriff erliegt, werden hier durch die einfache Berufung auf die Selbstgewißheit des religiösen Bewußtseins als auf eine letzte Instanz niedergeschlagen. Ich verdenke das dem Verfasser gewiß nicht. Wenn in der christlichen Gemeinde gelehrt wird, daß in dem religiösen Leben ihrer Glieder sich die ursprüngliche That Gottes zu ihrer Stiftung fortsetzt, daß die Offenbarung durch den Sohn in der Offenbarung durch den heiligen Geist sich vollendet, so wird in dieser Lehre nicht das Resultat einer psychologischen Erwägung niedergelegt, sondern ein Urtheil ausgesprochen über den Werth der in der Gemeinde möglichen Erhebung. Der Verfasser weist es also ganz mit Recht ab, die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Offenbarung aufzunehmen und mit psychologischen Mitteln zum Austrag zu bringen. Man kann einen theologischen Beweis für das Recht der christlichen Gemeinde führen, wenn sie jedem ihrer Glieder jenes Urtheil zumuthet. Aber dieser Beweis, der sich auf das Verhältnis des als Offenbarung beurtheilten religiösen Phänomens zu unserem höchsten Gute gründen müßte, liegt nicht in dem Gesichtskreise dieser Dogmatik. Er ist vielleicht zu theologisch. Um so mehr sieht man sich an dieser Stelle nach den Waffen um,

die der Verfasser in dem methodologischen Abschnitt geschmiedet hatte. War uns nicht die Zusage geworden, unter vielem Anderen soll auch der Begriff der Offenbarung als psychologisches Problem behandelt werden? Ja sogar das sollten wir sehen, wie er aus der verborgenen Tiefe unseres Wesens mit Nothwendigkeit geboren wird. Und was sehen wir nun? Von der sicheren Höhe religiöser Selbstgewißheit herab wird das Geräth, durch welches so Großes geschehen sollte, als unzureichend zum Angriff sowol wie zur Vertheidigung verurtheilt. Dem Verfasser ist, als er jene Ankündigung machte, wie mir scheint, eine Verwechselung begegnet. Wenn er auf den psychologischen Mechanismus, durch welchen eine Thatsache in das Gesichtsfeld des religiösen Bewußtseins gerückt wird, einen besonderen Werth legt, so thut er dies eigentlich nur, weil ihm der Hinweis darauf bei der Zurückweisung des gewöhnlichen Supranaturalismus gute Dienste leistet. Indem diese Vorstellungsform in dem Gegensatze gegen jenen Mechanismus den eigentlichen Charakter der Offenbarung sucht, so gibt sie die werthvollen Güter, welche sie schützen will, den Angriffen wenn auch noch so dürftiger psychologischer Erkenntnisse preis. Und wenn Lipsius die Ansprüche der letzteren gegen jenen Supranaturalismus vertritt, so thut er, was vor ihm schon Viele mit Recht gethan haben. Aber die an dieser Stelle eben nicht schwer zu erkaufende Freude, über den alten Supranaturalismus hinaus zu sein, durfte ihn doch nicht zu dem Programm verleiten, welches der in jener Polemik mit Glück verwertheten Psychologie auch die Aufgabe zumuthet, den religiösen Begriff der Offenbarung festzustellen. Einem solchen Zwecke dient sie nur in so fern, als sie falsche theologische Vorstellungen, die sich mit ihr auf gleicher Höhe halten, aus dem Wege schafft. Weiter reicht ihr Vermögen nicht. Das beweist auch das thatsächliche Verfahren des Verfassers, dem es gar nicht einfällt, sein Programm über diese Grenze hinaus auszuführen.

Der Fehler des Supranaturalismus, der ihn mit unveräußerlichen Ansprüchen der Wissenschaft in Kampf gerathen läßt, liegt nach dem Verfasser in der äußerlichen Gegenüberstellung von Offenbarung und Religion. Er sieht richtig ein, daß alles, was man auf jener Seite Offenbarung nennt, als solche nur gesetzt wird

durch die Beurtheilung des Frommen. Die Ereignisse, in welchen der religiöse Mensch Offenbarungen verehrt, erscheinen einem anderen einfach als die natürlichen Producte eines Zusammenhanges von Ursachen. Daraus zieht der Verfasser nun weiter den Schluß, daß man in solchen äußeren Vorgängen überhaupt nicht Offenbarungen in strengem Sinne zu sehen habe. Genau genommen sei Offenbarung vielmehr die Hervorbringung des religiösen Vorganges in uns, welcher uns erst die umgebende Welt als einen Schauplatz göttlicher Thaten erkennen läßt. Die Kunde von einer solchen Hervorbringung sei einfach mit dem religiösen Acte selbst gegeben, der nicht zu Stande komme ohne das Bewußtsein, daß die freie Erhebung des Menschen zu Gott zugleich eine That des unendlichen Gottes selbst ist. — Dagegen ist zunächst zu erinnern, daß die Behauptung, das Bewußtsein seines göttlichen Ursprungs sei ein integrirendes Moment jedes religiösen Actes, keineswegs zu rechtfertigen ist. Eine solche Beurtheilung des religiösen Lebens wird sich entweder nur bei dem Religionsstifter finden, oder aber auf derjenigen Stufe der Religion, auf welcher sie selbst in ihrer subjectiven Wirklichkeit als wesentlicher Bestandtheil des in dem Willen Gottes beschlossenen höchsten Gutes erkannt ist. Vor allem aber liegt auf der Hand, daß der Begriff der Offenbarung, den der Verfasser handhabt, nicht in die Dogmatik, sondern in die Metaphysik gehört. Der dogmatische Begriff von Offenbarung ist nur zu verstehen als eine Function der vorhandenen religiösen Gemeinschaft. Die Ereignisse, auf welche diese ihren Ursprung und Bestand zurückführt, erkennt sie als die Offenbarungen Gottes, der auf diese Weise die Art des Verkehrs mit ihm zum Heile der Gemeindeglieder geordnet hat. Niemand kann der religiösen Gemeinde zumuthen, daß sie, wenn es sich um Offenbarung handelt, an jenen Ereignissen vorbeigehe oder über sie hinaus in eine vermeintlich größere Tiefe strebe, da an der Anerkennung derselben als Offenbarung das Recht ihres eigenen Bestehens hängt. Gerade in diesen Thatsachen muß der gnädige Wille Gottes erkennbar hervortreten — diese Ueberzeugung ist das unantastbare Band der Gemeinschaft, von deren Weltanschauung in der Dogmatik die Rede ist. Wenn daher der Verfasser eingestandenermaßen eine Dogmatik

vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus schreiben wollte, so mußte er den Begriff der Offenbarung auf die Ereignisse beziehen, welche die der Gesamtheit der Christen erkennbaren Grundlagen ihrer Gemeinschaft bilden. Als Offenbarung aber den in dem Einzelnen wirkenden verborgenen Grund seiner religiösen Vorstellungswelt zu bezeichnen, ist in doppelter Weise fehlerhaft. Erstens wird dabei die nothwendige Beziehung des Begriffs der Offenbarung auf die Gemeinschaft vergessen. Offenbarung für den Einzelnen als solchen gibt es gar nicht. Das nennen wir nicht Offenbarung, sondern Hallucination. Zweitens aber ist mit jener Definition ein Verfahren indicirt, das dem Vorsatze des Verfassers, eine Dogmatik vom Standpunkte der christlichen Gemeinde zu schreiben, widerspricht. Denn indem er dem Begriffe der Offenbarung jenen Sinn gibt, so verläßt er ja den Boden der religiösen Gemeinschaft und sucht einen außerhalb ihrer gelegenen Grund für die subjective Wirklichkeit der Religion. Wenn er die Absicht hätte, eine Metaphysik der Religion zu liefern, so wäre es mir verständlich, daß er den dogmatischen Begriff der Offenbarung mit dem eines objectiven verborgenen Realgrundes der religiösen Erhebung vertauscht. Da er jene Absicht von sich weist, so wäre es besser gewesen, wenn er sich an dieser Stelle ein anderes Beispiel als dasjenige Biedermanns gewählt hätte.

Wir dürfen bei dieser Gelegenheit auch gleich auf die Form hinweisen, welche die Lehre von der Heilsgewißheit bei dem Verfasser zu gewärtigen hat. Offenbarung, man mag sie definiren, wie man will, ist doch auf jeden Fall für die religiöse Gemeinschaft dasjenige, was dazu bestimmt ist, die Schwankungen der subjectiven Frömmigkeit durch seine davon unberührte Sicherheit auszugleichen. Wird nun als Offenbarung der in dem Einzelnen wirkende göttliche Realgrund der subjectiven Religiosität bezeichnet, so sind wir natürlich darauf angewiesen, das wirkliche Vorhandensein derselben für uns an der Intensität unserer religiösen Erlebnisse zu messen. Damit wird dann aber dem heilsbedürftigen Menschen die Perspective auf eine religiöse Praxis eröffnet, die weniger dem Gebiete der Reformation als dem der mittelalterigen Frömmigkeit angehört.

Nicht außer Zusammenhang mit dieser Lehre von der Offenbarung steht des Verfassers Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften. Bevor wir uns derselben zuwenden, bedarf es aber noch eines Rückblicks auf des Verfassers Theorie vom religiösen Erkennen, die ebenfalls nicht ohne Einfluß auf das vor uns liegende Lehrstück gewesen ist. In diesem Abschnitte S. 72—115 ist der Hauptgedanke, daß man sich vor Ueberschätzung der religiösen Vorstellungen bewahren müsse durch die Einsicht in ihre nothwendige Incongruenz im Vergleich zu den Vorgängen, deren dürftiges Residuum sie sind. Der Verfasser hat diesen Gedanken schon früher in seinen Streitschriften gegen Koopmann verwerthet. Die Ausführung in der Dogmatik ist unter dem Einflusse Biedermanns, dem der Verfasser hier auf Schleiermacher'schem Boden begegnete, um vieles durchsichtiger geworden. Der Inhalt derselben ist in kurzem folgender. Wird der religiöse Trieb (oder, was in der Terminologie des Verfassers dasselbe ist, die religiöse Freiheit) in irgend einem Momente in Bewegung gesetzt, so veranlaßt er in uns ein Anschauungsbild von einem übersinnlichen Gegenstand, nämlich von Gott, dessen gegenwärtiges Wirken uns an diesem Punkte zum Bewußtsein kommt. In dem Momente der Gefühlsbestimmtheit selbst ist nun dieses Anschauungsbild immer ein subjectiv angemessener Ausdruck einer thatsächlichen religiösen Erfahrung und in so fern vollkommen wahr. Ist aber die Wärme der Gefühlserregung verflogen, so gestaltet sich jenes Symbol eines inneren Erlebnisses, indem man es als etwas für sich gültiges fixiren will, nothwendig zu der Vorstellung von einem übersinnlichen Gegenstande. Diese Vorstellung ist nun mit einer doppelten Unvollkommenheit behaftet. Erstens ist sie gebildet in Folge einer Verwechselung: man nimmt das, was nur Symbol einer Affection durch den Gegenstand ist, für das Bild des Gegenstandes selbst [1]). Zweitens ist die Vorstellung, da sie nur durch Kategorien, die dem

---

[1]) Dies und das damit zusammenhängende wunderliche Gerede von dem verborgenen Ding an sich hinter der Offenbarung Gottes findet sich bei demselben Verfasser, der sich bisweilen darin gefällt, von seiner Uebereinstimmung mit der Kant'schen Erkenntnistheorie zu sprechen.

natürlich-sinnlichen Dasein entlehnt sind, zu Stande kommt, ein völlig inadäquater Ausdruck des Uebersinnlichen. Wenn nun die Dogmatik sich in diesen Vorstellungen bewegt, so versteht sich von selbst, daß ihre Sprache immer unvollkommen bleiben wird. Auch Biedermanns Versuch, durch reines Denken zum Erfassen des übersinnlichen Gegenstandes vorzudringen, schlägt fehl, denn es gibt für uns kein Mittel, uns von den Kategorien, mit welchen wir uns die endliche Welt zurechtlegen, zu emancipiren und vollkommenere Instrumente des Erkennens zu erwerben. Die Arbeit der Dogmatik kann vielmehr nur darin bestehen, daß sie „durch möglichst allseitige Verarbeitung der Ergebnisse der Verstandeskritik die naive religiöse Vorstellung zum Bewußtsein ihrer sinnlichen Bildlichkeit, und dadurch annäherungsweise auf ihren gedankenmäßigen Ausdruck bringt". — Das sind nun freilich zwei wohl zu unterscheidende Aufgaben. Die erstere wird später § 92 so formulirt: „den thatsächlichen Glaubensgehalt als einen Complex von inneren Thatsachen der religiösen Erfahrung von der bestimmten vorstellungsmäßigen Form, in welcher jener Gehalt für den Glauben subjective Gewißheit ist, zu unterscheiden." Diese Aufgabe ist mir verständlich. Die andere ist die, die religiöse Vorstellung auf ihren gedankenmäßigen Ausdruck zu bringen. Der Verfasser sagt, dies geschehe „dadurch", nämlich eben durch jene Unterscheidung. Das ist aber so genau nicht zu nehmen; unmittelbar bringt die vorgenommene Unterscheidung den gedankenmäßigen Ausdruck der religiösen Vorstellung nicht zu Stande. Sie zeigt nur die psychologische Herkunft der letzteren auf, die Elemente, aus denen sie sich factisch zusammensetzt. Die eigentliche Intention der religiösen Vorstellung, den übersinnlichen Gegenstand zu bezeichnen, wird auf diese Weise noch nicht in höherem Maße erreicht. Dies geschieht, wie die Ausführungen des Verfassers ergeben, erst durch eine Thätigkeit, welche wir nach der Zersetzung der religiösen Vorstellung durch die Verstandeskritik nicht auf ein Gebot der Logik, sondern nur in Folge eines praktischen Impulses in Anwendung bringen. Die Kritik des Verstandes bezieht sich nämlich nur auf die religiöse Vorstellung selbst, der religiöse Vorgang, der uns zu jenem kühnen Griff in das Uebersinnliche trieb, bleibt davon unberührt. Befindet

man sich nun diesem auf den Trümmern der vom Verstande zerbröckelten Vorstellungen gegenüber, so kommt es einfach darauf an, ob man ihn für Illusion hält oder nicht. Thut man jenes, so schließt man die Dogmatik mit dem durchaus berechtigten Zerstörungswerke der Kritik; thut man dieses, so scheint nach den übeln Erfahrungen, die man bei der dialektischen Auseinandersetzung des Sinnlichen und Uebersinnlichen gemacht hat, eigentlich auch nichts weiter übrig zu bleiben. Man dürfte sich dann nur etwa sagen: mag die Dialektik, welche die Unmöglichkeit dieser Vorstellungen von übersinnlichen Gegenständen aufweist, noch so sehr Recht haben, es steckt doch hinter ihnen ein Vorgang, dessen Realität ich, wie ich nun einmal bin, nicht hinwegleugnen kann. Der Verfasser meint nun aber doch, daß, wenn man nur die Realität des in der Religion gesetzten Wechselverhältnisses zugebe, doch der Reiz zu einer neuen Thätigkeit entstehe, welche der Dogmatik über ihr negatives Resultat hinweghelfe. Man beginnt von neuem die Bilder übersinnlicher Gegenstände zu entwerfen. Diese Thätigkeit heißt aber jetzt, wo sie die kritische Vernichtung ihrer früheren Producte durch den Verstand erlebt hat, nicht mehr naives religiöses Vorstellen, sondern Speculation. Im Unterschiede von jenem wählt diese, indem sie das vom Verstande getrennte „zusammenschaut“ und so eine neue religiöse Bildersprache erfindet, abstractere Ausdrücke, weil sie weiß, daß die Vorstellung um so eher der Kritik verfällt, je mehr sie sinnlich gefärbt ist. Die auf diese Weise gewonnenen Vorstellungen sind im Vergleich zu den früheren „geläutert“, bezeichnen eine „annähernde Lösung des Problems“, sind „gedankenmäßiger“. Wer diese Stufe erreicht hat, darf auf die überwundene Anschauungsweise, die die Linie der Kritik noch nicht passirt hat, und sich daher mit weniger abstracten Ausdrücken begnügt, als auf Aberglauben zurückblicken, wenn er einsieht, daß die sinnliche Vorstellungsform den geistigen Gehalt des frommen Bewußtseins trübt. Zugleich aber muß er sich selbst stets gegenwärtig halten, daß seine eigenen „geläuterten“ Vorstellungen keineswegs adäquate Bezeichnungen des Uebersinnlichen geworden sind. Sie sind auch nur bildlich zu nehmen. Deshalb hat man auch zu erwarten, daß eine neue Culturperiode die Gedankenformen, in

denen wir den höchsten Gehalt unseres inneren Lebens niedergelegt hatten, abwerfen wird, um eine höhere Stufe der Abstraction, eine gründlichere Reinigung der religiösen Vorstellung von ihren sinnlichen Elementen zu erstreben.

Wären die religiösen Vorstellungen wirklich als symbolische Bezeichnungen frommer Gefühlszustände entsprungen, die einen adäquaten allgemeingültigen Ausdruck nicht zulassen, so wäre es ohne Zweifel richtig, ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit so, wie der Verfasser thut, zurückzuweisen. Daß es einen anderen Weg gibt, dieselben nach einer Regel zu bilden, weiß der Verfasser ja wohl, wenn er doch seine Ausführungen mit der freilich auf ganz anderem Boden gewachsenen Erkenntnis schmückt, daß die religiöse Weltanschauung dazu diene, die Ansprüche des sittlichen Menschengeistes mit seiner empirischen Weltstellung auszugleichen. Dann ergiebt sich aber ein anderer Rechtstitel für jene Vorstellungen als die monotone Berufung auf die Realität der von dem Einzelnen erlebten Gemeinschaft mit Gott, deren psychologische Erscheinung dazu gewirkt habe, sie zu bilden. Ich kann mich hier auf eine ausführliche Kritik der von dem Verfasser fest gehaltenen Theorie aus Mangel an Raum nicht einlassen. Nur darauf möchte ich hinweisen, daß sie die ganze weitläufige Dogmatik, welche der Verfasser darauf folgen läßt, als völlig unnütz darthut. Wenn die Vorstellungen, mit welchen die Gegenstände des Glaubens bezeichnet werden, nothwendig inadäquat sind, so kann es darauf gar nicht ankommen, ob die sinnliche Färbung etwas stärker oder schwächer ist. Die abstraktere Fassung durch das Prädikat „gedankenmäßiger" oder „geläutert" auszuzeichnen, hat der Verfasser kein Recht. Denn wenn im ganzen und großen unser Vorstellungsmaterial und der Gegenstand des Glaubens gänzlich incommensurabel sind, so ist es auch eine leere Spielerei, unter unseren Begriffen diejenigen auszuwählen, welche zur Bezeichnung dieses Objectes sich am besten eignen möchten. Ihm gegenüber sind sie ja alle gleich. Der Verfasser gibt wenigstens nicht an, warum denn die abstractere Form geeigneter sei, den „geistigen Gehalt" der religiösen Vorstellung zum Ausdruck zu bringen, als die sinnlicher gefärbte, und es möchte ihm auch schwer werden. Er könnte sagen, und darauf scheint

mir seine Meinung allerdings hinauszulaufen (vgl. S. 197) —, es sei nicht sowol das Verlangen des Frommen nach adäquaterem Ausdruck seines Glaubens, was die fortschreitende Verdünnung veranlaßt, sondern der Anspruch der allgemeinen Cultur. Die Forderung, die religiösen Anschauungen fortwährend mit dieser auszugleichen und dadurch den „Zusammenhang des geistigen Lebens" zu bewahren, treibt zu jener im übrigen durch keinen Zweck motivirten Thätigkeit. Indes wenn der Vertreter der Cultur die Einsicht des Verfassers besitzt, so wird er sich schwerlich zu einem Compromiß verleiten lassen, der ja nur darauf rechnet, seine geistige Reife möchte vorläufig noch einen so niedrigen Grad haben, daß er den auf der jeweiligen Stufe der Abstraction noch nicht überwundenen Rest des Sinnlichen nicht bemerkt. Wäre er reifer, so würden auch die Widersprüche in den gewählten Bildern ihm sichtbar werden. Wie soll sich der „Zusammenhang des geistigen Lebens" gegen dies fatale Bewußtsein erhalten? Wie mir scheint, nur so, daß man auf Bildung und Weiterbildung der Dogmen verzichtet. Man läßt jeden im eigenen Innern erleben, was er erleben kann. Von dem Gegenstande des Glaubens, der doch einmal absolut verborgen ist, Vorstellungen zu bilden, die den Anspruch auf Allgemeingültigkeit immer hindurchschimmern lassen, muß man für zwecklos erachten. Nur Ein Zweck ihrer Erzeugung könnte noch übrig bleiben. Der Dogmatiker der einen Culturperiode versorgt auf diese Weise den der folgenden mit dem Material, an dessen Zerstörung er seinen Scharfsinn zeigen kann. Da man aber nicht im Ernst erwarten kann, daß ein Theolog seinem Stande dieses Opfer bringt, so ergibt sich, daß der Stoff, dem der Dogmatiker seine Arbeit widmet, nach der Theorie des Verfassers zwecklos und deshalb werthlos ist. Seine Auseinandersetzung sucht zwar die Ursache der religiösen Vorstellungen zu erweisen; daß es sich auch um einen Zweck derselben handeln könne, läßt er außer Augen. Einen solchen gibt es aber nur dann, wenn es für die christliche Gemeinde auch einen allgemeingültigen Ausdruck für das Wesen Gottes und unser Verhältnis zu ihm gibt, nicht ein ewig in Frage gestelltes Bild des verborgenen Wesens, sondern einem jeden Christen verständlichen Ausdruck des offenbaren Wesens Gottes. Können wir hierauf

rechnen, so sind wir auch dazu berufen diesen Ausdruck zu suchen und gegen Misdeutungen zu schützen. Dann hat die Arbeit in der systematischen Theologie einen eigentümlichen Zweck, der der Mühe werth ist. Der vom Verfasser innegehaltene Beruf kann nichts zutage fördern als negative Kritik, Mittheilung innerer Erlebnisse, die vielleicht im engeren Kreise der Erbauung dient, und zwecklose Bilder.

Damit stehen wir nun vor der Lehre des Verfassers von Gott. Die allgemeinen Züge, die derselben durch das Voraufgegangene vorgeschrieben sind, werden auch wirklich inne gehalten. Vor allem ist sie für uns deswegen interessant, weil sie Gelegenheit gibt, die Anwendung der eben besprochenen Grundsätze zu beobachten.

Der Verfasser erzählt, wie sich aus dem im „unmittelbaren Selbstbewußtsein“ gesetzten Gefühl der Abhängigkeit vor einer höheren Macht allmählich die Gottesidee entwickelt. Leider ist es nicht wol möglich, hierüber mit dem Verfasser in Diskussion zu treten, da der häufige Rekurs auf religiöse Erfahrungen die Aussicht auf eine solche für mich wenigstens abschneidet. Es sei daher nur erwähnt, daß sich ihm als allgemeinster Inhalt der Gottesidee ergibt die Vorstellung von Gott als der höchsten, unsere ganze Welt nicht minder als unser eigenes Leben begründenden Causalität. Die näheren Bestimmungen dieser Causalität folgen nach bekannter Weise aus der Verschiedenheit der auf sie zurückgeführten Daseinsgebiete, der natürlichen und sittlichen Welt, endlich des Heils als der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott. Als Causalität des letzteren Verhältnisses, welches für den Frommen ein höheres Gebiet ist als das sittliche, ist Gott die Liebe. Aber niemand meine, mit diesen Vorstellungen irgendwie das innergöttliche Wesen an sich bezeichnen zu können. Sie haben ihre Wahrheit nur als Bezeichnungen der Art, wie wir im religiösen Vorgange selbst von Gott afficirt werden. Sobald sie, aus dem Zusammenhange psychischer Ereignisse, dem sie ihre Entstehung verdanken, losgelöst, eine Geltung für sich beanspruchen, werden sie inadäquate, bildliche Ausdrücke für den übersinnlichen Gegenstand, dem unsere Kategorien zu enge sind —, d. h. sie zeigen den oben beschriebenen Charakter der religiösen Vorstellungen überhaupt. Aber mit diesem Material

hat sich die Dogmatik in der Lehre von Gott niemals begnügt. Sie hat nicht umhin gekonnt, den philosophischen Begriff des Absoluten ihren Bestimmungen zu Grunde zu legen. Jener Begriff ist nämlich nichts den religiösen Vorstellungen fremdartiges. Obgleich mit dem Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis der Welt ohne scharfe Scheidung verschmolzen, ist er doch nicht aus diesem entstanden, sondern aus der Reflexion über den geistigen Gehalt der religiösen Weltbetrachtung. Mit diesem „geistigen Gehalte" meint der Verfasser an dieser Stelle die Verschiedenheit der im religiösen Verhältnisse erlebbaren Abhängigkeit von jeder anderen, welche im Wechselverkehr mit der Welt erlebt wird. Die Reflexion über diesen Abstand fordert den Begriff des Absoluten als des unendlichen Grundes alles endlichen Daseins. Wenn sich dieser Begriff schließlich zu dem eines unendlichen Selbstbewußtseins und einer unendlichen Selbstmacht bestimmt, so darf man, wie der Verfasser sagt, doch nicht vergessen, daß wir denselben zwar als speculatives Postulat aufstellen, aber im concreten Denken nicht vollziehen können, ohne ihn sofort wieder durch Verendlichung aufzuheben. Denn sobald man zu positiven Ausdrücken über das Absolute schreitet, so ergibt die unüberwindliche Beschränktheit unserer dem Endlichen entsprechenden Kategorien lauter inadäquate bildliche Ausdrücke. Wie mir scheint, ist also der einzige nicht zu beanstandende Rest der Satz, daß etwas, das Nicht-Welt ist, der Grund der Welt ist. Dies ist das Gut, welches der philosophische Begriff mit der religiösen Vorstellung theilt. Es ist das Erbe, welches beide aus dem religiösen Vorgange überkommen haben. Der auf beiden Seiten unvermeidliche Versuch, zu positiven Aussagen weiterzugehen, führt ebenso unvermeidlich zu inadäquaten Ausdrücken. Trotzdem hält der Verfasser nun die Forderung einer approximativen Gotteserkenntnis aufrecht. Man müsse nämlich dieselbe verlangen, wenn man die Nöthigung zur religiösen Weltbetrachtung gelten lasse. Vor Selbsttäuschung bewahren wir uns bei dieser Annäherung an die Erkenntnis Gottes, wenn wir uns das Inadäquate aller unserer Aussagen über Gott stets gegenwärtig halten. —

Daß wir uns so vor Selbsttäuschung über unsere Erfolge auf diesem Gebiete bewahren, will ich wohl glauben. Aber wie in aller

Welt kommt auf diese Weise approximative Gotteserkenntnis zu Stande? Der Verfasser hilft sich in der Verlegenheit mit folgendem Satze: „Indem wir uns aber bei jeder einzelnen Aussage bewußt bleiben, worin das Bildliche und darum Inadäquate aller unserer positiven Aussagen über Gott eigentlich liegt, sichern wir uns dadurch die Möglichkeit, freilich nicht Gottes Wesen uns adäquat vorzustellen, wol aber annäherungsweise im begrifflichen Denken zu erfassen.“ Die Unmöglichkeit einer adäquaten Vorstellung von Gottes Wesen liegt in der Endlichkeit unserer Kategorien. Da diese Endlichkeit für uns unüberwindlich ist, so ist hier natürlich auch von einer Annäherung an adäquatere Vorstellungen nicht die Rede. Wol aber soll es nun möglich sein, im begrifflichen Denken das Wesen Gottes annäherungsweise zu erfassen. Was der Verfasser sich bei diesem Unterschiede gedacht hat, ist mir nicht klar. Wahrscheinlich ist es eine Reminiscenz aus Biedermanns Dogmatik, die in den Zusammenhang seiner eigenen Gedanken nicht paßt. Aus diesem heraus muß erwiedert werden, daß die Kategorien des begrifflichen Denkens auf jeden Fall mit derselben unüberwindlichen Endlichkeit behaftet sind, wie die, durch welche die Vorstellung zu Stande kommt. Dann ist aber auch der Erfolg des durch beide Thätigkeiten gemachten Versuches, Gott zu erkennen, derselbe, nämlich gleich Null. Dem Verfasser schwebt bei seiner Prätension einer approximativen Gotteserkenntnis der Gedanke vor, daß uns ja bei der immer wiederholten Erkenntnis des Bildlichen in den Aussagen über Gott die Transcendenz des Begriffs Gottes von immer neuen Seiten her zum Bewußtsein kommt. Auf diese Weise machen wir aber durchaus keine Fortschritte in der begrifflichen Erfassung des Wesens Gottes, sondern wir bringen uns des Oefteren die Schranke unseres Erkenntnisvermögens zum Bewußtsein, die wir in jedem einzelnen Falle in derselben Weise erleben. Die Aussage über Gottes Wesen bleibt dabei unverändert dieselbe, daß es unseren Begriffsmitteln überlegen, oder daß es Nicht-Welt ist. Mit der annäherungsweisen Gotteserkenntnis, die der Verfasser in Aussicht nimmt, ist es also nichts. Damit ist zugleich das Urtheil gesprochen über seine eigenen, als speculativ bezeichneten Versuche, die kritisch zersetzten religiösen Vorstellungen

von Gottes Wesen und Eigenschaften wieder „zusammenzuschauen". Da die so erzielten Producte immer wieder genau denselben Todeskeim in sich tragen, wie die alten, so sind sie auch um nichts besser als diese.

Der methodische Fehler, der sich hier besonders empfindlich fühlbar macht, ist wiederum der, daß der Verfasser die religiösen Vorstellungen einfach als psychische Ereignisse behandeln will, die in dem geistigen Leben des Menschen ihre Ursache haben. Daß der Verfasser auf diese Weise ihre Richtigkeit, d. h. ihre Gültigkeit für die christliche Gemeinde nicht erweisen kann, habe ich oben gezeigt. Hier wird diese Unmöglichkeit und die Mangelhaftigkeit des vom Verfasser befolgten psychologischen Verfahrens noch besonders dadurch illustrirt, daß er eine Menge der individuellsten Erfahrungen vorführt, die vielleicht in dem vertrautesten Kreise frommer Gemeinschaft zur Aussprache gelangen dürfen, in eine Darstellung der religiösen Weltanschauung aber schon deshalb nicht gehören, weil bei ihnen von einer Beziehung des Menschen auf die Welt nicht die Rede zu sein pflegt. Wie unsicher die Methode des Verfassers ist, zeigt sich noch besonders in der Art, wie er die Dogmatik anweist, nicht nur die religiöse Vorstellung von Gott als der persönlichen Liebe, sondern auch den philosophischen Begriff des Absoluten zu verwerthen. Socinianer und Vermittelungstheologen haben, wie er sagt, mit Unrecht den letzteren abgewiesen, um es mit jener allein zu versuchen. In diesem Punkte habe die alte Orthodoxie gegen ihre Widersacher Recht: nur sei dieselbe in so fern im Irrtum gewesen, als sie jene Vorstellung und diesen Begriff vermengt habe, ohne auf ihren Unterschied bedacht zu sein. Der Unterschied, der zugleich die verschiedene Art ihrer Verwendung in der Dogmatik angibt, besteht nun nach ihm darin, daß der Begriff als regulativer Canon für die Vergeistigung der religiösen Gottesidee dient, ihren *geistigen* Gehalt darstellt (S. 221), die Vorstellung aber den *religiösen* Gehalt umfaßt. Nun erklärt er, daß das einseitige Streben nach Reinerhaltung des Begriffes des Absoluten den religiösen Gehalt verflüchtigt; auf der andern Seite soll der, dem allein die Lebendigkeit der religiösen Vorstellung am Herzen liegt, ihren geistigen Gehalt darangeben. Er fordert daher, man

solle das Eine thun und das Andere nicht lassen. Da nun aber beide Thätigkeiten sich gegenseitig einschränken und in ihrer Vollendung gedacht sich ausschließen, so sieht man sich, wenn man die Regel des Verfassers befolgt, einem principlosen Schwanken preisgegeben. Ein Maß, bis zu welchem man auf jeder Seite gehen dürfe, wird meines Wissens nicht angegeben. — Der Unterschied zwischen der religiösen Gottesidee und jenem philosophischen Begriffe ist vielmehr der, daß jene wirklich das Wesen des Gottes, auf welchen der religiöse Glaube sich richtet, ausspricht, während dieser darauf berechnet ist, den Bestand der thatsächlich gegebenen, wissenschaftlich erkennbaren Welt aus ihrem letzten Grunde zu erklären. Wer diesen Unterschied in seiner Schärfe erkannt hat, wird sich wol hüten, nach der Vorschrift des Verfassers beide Vorstellungen gegen einander spielen zu lassen, bis einmal zufällig der Moment erreicht sein möchte, wo sie sich gegenseitig die Waage halten. Dem Verfasser wird jener Unterschied leider dadurch verdeckt, daß er als den religiösen Gehalt der Gottesidee dies bezeichnet, daß Gott Causalität der Welt ist. Damit ist als der Kern des religiösen Gedankens Gottes eine untergeordnete Beziehung desselben geltend gemacht, worin er allerdings mit dem philosophischen Begriff des Absoluten zusammentrifft, nur mit dem Unterschiede, daß man in der Religion auf das verzichtet, was grade der kühne Sinn des metaphysischen Versuches ist, Gott in seinen Beziehungen als Causalität der Welt erkennen zu wollen.

Von seinem theologischen Grundgedanken, daß Gott die verborgene Causalität der Welt ist, macht der Verfasser die consequente Anwendung in der Lehre von der Sünde. Kommt es in der religiösen Weltanschauung darauf an, den thatsächlichen Bestand der Welt als das Product der göttlichen Causalität zu begreifen, so muß dem Christen die ihm feststehende Thatsache der Sünde eine Schwierigkeit bereiten, deren Gewicht auch von dem Verfasser empfunden wird. Er sagt § 413: „Gegenüber der Vorstellung von der Sünde als einer zufällig in die göttliche Weltordnung eingedrungenen Störung stellt sich auch das sittlich Böse dem Denken als ein durch die Entwicklung des endlichen Geisteslebens nothwendig gesetztes, zugleich aber im Gesamtleben fortschreitend über-

wundenes dar"; und bald darauf lesen wir: „Geht aber das Böse nicht nur in der sittlichen Welt unvermeidlich mit, sondern erweist sich zugleich als Stachel der Entwicklung derselben', so erscheint es im Zusammenhange des Ganzen zugleich wieder als etwas gutes, freilich nicht an und für sich selbst, wol aber in Beziehung auf das werdende Gute." Namentlich die letztere Bemerkung soll den Widerstand beschwichtigen, den die specifisch christliche Beurtheilung des Bösen dem Versuche leistet, dasselbe aus der hervorbringenden Thätigkeit des Gottes zu verstehen, von dem man Vergebung der Sünden erbittet. Daß aber jene landläufige Betrachtung nicht dazu ausreicht, diese Schwierigkeit zu heben, muß der Verfasser auch gefühlt haben. Denn er selbst hat den § 413 gemachten Versuch § 408 im voraus mit folgenden Worten verurtheilt: „Die Auskunft, Gott habe das Böse zu guten Zwecken geordnet, macht ihn zum Urbilde jesuitischer Moral." Wenn der Verfasser nämlich in dem vorher Angeführten sagte, in dem Zusammenhange des Ganzen erscheine das Böse selbst wiederum als etwas gutes, so heißt dies: Durch den Zusammenhang, in welchem das Böse als nothwendiges Mittel mit dem guten Zwecke des Ganzen steht, participirt es an dem Werthe des Letzteren, d. h. das Böse darf diese Würde beanspruchen, weil es zu einem guten Zwecke geordnet ist. Da der Verfasser die Folgen dieser Anschauungsweise selbst so kräftig ausgesprochen hat, so dürfen wir hier jede weitere Beurtheilung derselben unterlassen.

Muß man an der Lehre von der Sünde wenigstens ihren Zusammenhang mit den theologischen Prämissen des Verfassers anerkennen, so schwindet dieser Vorzug in erschreckender Weise in der Lehre von Christi Person und Werk. Ich habe leider hier nicht den Raum, um mein Urtheil über dieses wirre Durcheinander entgegengesetzter Gedanken zu motiviren. Aber der Thatbestand scheint mir so offen am Tage zu liegen, daß ich mir erlaube, ihn kurz zu skizziren. Der Verfasser hat in diesem Theil seines Buches die Resultate Ritschls in ziemlicher Vollständigkeit aufgenommen. Und er hat dieselben in der Weise sich angeeignet, daß er sie durchflochten hat mit Gedanken, die er zumeist Biedermann und Schweizer verdankt. Ich kann nun nicht finden, daß dadurch in

diesem Falle ein erträglicher Dreiklang zustande gekommen ist. Mit Ritschls Anschauung von der durch Christus gestifteten Versöhnung steht hier in Verbindung der Gedanke von Gott als der verborgenen Causalität der Welt; ferner das Verfahren, Christus als die Ursache zu behandeln, welche das neue religiöse Verhältnis in dem Einzelnen hervorbringt, wodurch die unglückselige Trennung von Princip und Person auch bei dem Verfasser erzeugt wird [1]); schließlich der schiefe Gedanke, daß das Heil für den Frommen ein höheres Gebiet bezeichne, als das sittliche. Wenn man Ritschls Gedanken im wesentlichen zustimmt, so müßte man sich ja eigentlich darüber freuen, daß sie so zahlreich in dieser Dogmatik auftauchen. Trotzdem wünschte ich im Interesse beider Gelehrten, es wäre unterblieben. Denn Ritschls Resultate haben auf keinen Fall die Misachtung verdient, welche der Verfasser ihnen dadurch erweist, daß er sie in einen ihnen gänzlich fremdartigen Zusammenhang hineinzwängt. Aber auch um des Verfassers willen muß man es beklagen, daß seine Bereitwilligkeit, jene zu verbreiten, nicht von besserer Einsicht in Wesen und Werth derselben geleitet worden ist.

Die äußere Einrichtung des Buches werden wenige empfehlenswerth finden. Durch die Eintheilung in kurze Paragraphen wird

---

[1]) Man vgl. S 539: „Das vollkommene religiöse Verhältnis, wie es durch Christus offenbart und dadurch zu einer Erfahrungsthatsache in der Gemeinde Christi geworden ist.“ Trotzdem stimmt der Verfasser S. 580 dem gerade entgegengesetzten Verfahren Ritschls, die dauernde Bedeutung der Person Jesu für die christliche Gemeinde zu begründen, ausdrücklich zu. An der ersteren Stelle bewegt sich Lipsius durchaus in Biedermanns Gedanken, auch in so fern, als er die geschichtswidrige Auffassung der alten Christologie acceptirt, welche dieser aus den gangbaren dogmenhistorischen Handbüchern als Stoff dialektischer Verarbeitung sich angeeignet hat. An der letzteren Stelle lenkt er in Ritschls Bahnen ein und rückt uns dadurch die beklagenswerthe Thatsache vor Augen, daß es nicht seine Absicht gewesen ist, die originellen Anschauungen, die von verschiedenen Seiten her auf ihn eindrangen, prüfend auseinanderzuhalten und zu einer ihm eigentümlichen Gesamtanschauung in zweckmäßige Beziehung zu setzen. Sonst ist es ja erfreulich, daß er sich durch das allerdings starke Misverständnis eines Recensenten, welcher Ritschl eine katholisirende Tendenz imputirte, nicht hat abhalten lassen, gerade diesen Gedanken desselben aufzunehmen.

die Continuität der Gedanken fortwährend unterbrochen, und die Anmerkungen bieten nur selten Raum zu einer eingehenden Untersuchung. Eine unnütze Erschwerung der Lectüre ist die Caprice des Verfassers, aus jedem Paragraphen Einen Satz machen zu wollen. Dazu sind sie doch bisweilen zu lang.

Halle a. S. W. Hermann.

2.

Die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral. Von **Rudolf Schmid,** Stadtpfarrer in Friedrichshafen. Stuttgart, Verlag von Paul Moser. 1876. 400 SS.

„Ein gewaltiger Strom unter dem Namen Darwinismus", schreibt Karl Ernst v. Bär in der Vorrede zu dem 2. Bande seiner „Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften" [1]), „hat sich über die Welt ergossen, welcher keine Ziele, sondern nur blinde Nothwendigkeit anerkennt, und dieser Strom wird mit besonderem Eifer gerade von denjenigen aufgenommen, welchen die Mittel zur Beurtheilung fehlen. Ich stelle mich diesem Strome entgegen und suche zu zeigen, daß Hypothesen, die als ferne Zielpunkte strenger Untersuchung wol ihren Werth haben, nicht aber als erreichte Errungenschaften verkündet werden sollten, und daß selbst, wenn sie künftig erreicht werden können, die Zielstrebigkeit damit nicht im entferntesten widerlegt würde." Ebenso wenig, so fahren wir fort und bezeichnen damit die Tendenz des zu besprechenden Werkes, wie die theistische Weltanschauung, das positive Christentum und die Moral. Es ist in diesen Worten sein naturwissenschaftlicher und sein theologischer Standpunkt ausgesprochen.

Das Buch will zunächst in den Fragen orientiren, welche durch die Darwin'schen Theorien angeregt die höchsten Interessen

---

[1]) St. Petersburg 1876. Schmitzdorff, S. 8.

der Menschen berühren. Es verfolgt aber weiter den höheren Zweck, zu einer Ueberzeugung von der thatsächlichen Harmonie zwischen den wissenschaftlichen, religiösen und ethischen Gütern der Menschheit denen zu verhelfen oder sie in einer solchen Ueberzeugung von neuem zu befestigen, welche sich in derselben durch die Resultate der Wissenschaft bedroht oder erschüttert sehen (S. 6), und es ist in der That ein so dankenswerthes wie zeitgemäßes Unternehmen, denjenigen Wortführern unter den Darwinisten, welche unbekümmert um die immer noch recht zahlreichen Bedenken gegen die neue Lehre und ihren durchaus hypothetischen Charakter nicht nur dieselbe als ausgemachte Sache promulgiren, sondern sich zugleich mit diesem effatum das Recht vindiciren, dem Christentum den Todtenschein auszustellen und eine neue Aera zu beginnen [1]), mit der Gründlichkeit und Unbefangenheit, mit der Tiefe der Auffassung und der Klarheit in der Darstellung, mit der Ruhe und dem immer edlen Tone entgegenzutreten, wie es hier geschieht; geschieht von einem Standpunkt aus, auf dem nicht nur die unbedingteste Freiheit des Forschens und die rückhaltloseste Anerkennung seiner Resultate mit der unverkümmerten Pflege unseres gesamten religiösen Besitzstandes in völligem Frieden lebt, sondern auf welchem jener Friede gerade dadurch erhalten und für immer gesichert wird, daß die eine Function des Geistes die andere direct verlangt, der eine Besitzstand den andern direct sichert (S. 7).

Den Lesern dieser Blätter ist der Verfasser und seine Gerechtigkeit gegen den Gegner bereits aus seiner Anzeige der „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart“ [2]) von dem früh verstorbenen Friedrich Albert Lange im ersten Heft dieses Jahrgangs S. 194—207 und seine Stellung zu der Bewegung, welche von Darwin so Namen wie Anstoß erhalten hat, schon aus dem Jahrgang 1875 Heft 1, bekannt, und die dort unter dem Titel: „Die durch Darwin angeregte Entwicklungsfrage, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Stellung zur Theo-

---

[1]) Vgl. Häckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte (5. Aufl., Berlin 1874, Reimer), S. 658.

[2]) 2. Aufl. Bd. I u. II. Iserlohn, Bädeker 1873 u. 75.

logie" S. 1—60 gegebenen Ausführungen dürfen füglich als der Grundriß angesehen werden, dessen umfassenden Ausbau das in Rede stehende Werk in erwünschtester Weise gibt.

Fehlt es auch, wie zu allen Zeiten, so heutzutage nicht an Naturforschern, denen die Thatsachen des religiösen Gefühls ebenso fest stehen, wie diejenigen der Physik: so ist der Verfasser nicht gemeint, vom ganzen Umfang der christlichen Gewißheiten der Harmonie mit der Wissenschaft auch nur ein Moment opfern zu sollen: die göttliche Vorsehung, die Gebetserhörung, das Wunder, das Werk der Erlösung, die Auferstehung des Herrn und seine Wiederkunft, — nichts will er missen. Aber er beschränkt sich nicht auf die Behauptung, sondern das ist sein Bemühen, den wissenschaftlichen Erweis zu geben, daß der Christ in den Ergebnissen der Naturbetrachtung, bei der unumschränkten Anerkennung des Causalitätsprincips, selbst für den Fall, daß jene Hypothesen der Descendenz, der Evolution, der Selection sich naturgeschichtlich bestätigen sollten, wozu vorläufig nur für die zuerst genannte nach seiner Meinung einige Aussicht ist, auch nicht die geringste Veranlassung hat, Concessionen zu machen. Sprach er sich schon in jenem grundlegenden Referat S. 57 dahin aus, daß uns die geistigen und ethischen Ziele der Wissenschaft so feststehen, die Beweiskraft der inneren Erfahrung für die Wirklichkeit ihres Daseins allen Inductionsbeweisen der exacten Wissenschaften nicht nur so ebenbürtig, sondern so entschieden überlegen sei und jene geistigen und ethischen Besitztümer so sehr zum unantastbaren Heiligtum der Menschheit gehören, das all ihrem übrigen Thun und Erkennen, auch der Naturforschung, erst den höchsten Werth und die letzte Weihe gibt, daß jeder Versuch, von der angeblichen Basis des exacten Wissens aus an diesen höchsten Gütern der Menschheit zu rütteln, weit entfernt sein Ziel zu erreichen, uns nur an der Richtigkeit seiner Basis zweifeln läßt; erhob er schon S. 58 den ernstlichen Warnungsruf, daß doch die Theologie nicht selbst in den offenbaren Fehler ihrer Gegner verfalle und das, was die exacte Forschung findet und sucht, mit der antireligiösen und antiethischen Richtung verwechsele, welche diese exacten Forschungen und ihre Resultate als ihr Monopol in Anspruch nimmt und sich mit ihnen solidarisch identificiren will: so bringt er

in seinem ausbauenden Werke den ausführlichen Nachweis, daß die vorliegenden Fragen dem Atheismus viel weniger günstig sind als dem Theismus und diesem so wenig im Wege stehen, daß derselbe vielmehr allerlei fruchtbare Anregung und Bereicherung seiner Gotteserkenntnis aus ihnen eventuell gewinnen würde und auch in moralischer Beziehung keine Gefahr, sondern Nutzanwendungen erwartet werden dürften, und kommt zu dem wohlthuenden Ergebnis, daß Religion und Moral nicht nur mit allen nur denkbaren Möglichkeiten naturwissenschaftlicher Theorien, mit denen er sich bei der Unfertigkeit der letzteren auseinanderzusetzen hatte, in Frieden bleiben, sondern auch auf dem Gebiete der Naturphilosophie allem und jedem Forschen und Suchen, ja auch allen nur denkbaren Phantasiereisen mit so ziemlichem Gleichmut zusehen können, ohne sich zu wesentlichen Einsprachen genöthigt zu sehen (S. 331).

Fassen wir die vier Räthsel in's Auge, zu deren Lösung die Naturphilosophie den Darwin'schen Theorien ergänzend zu Hülfe kommen muß: 1) Mit dem Selbstbewußtsein und der freien, sittlichen Selbstbestimmung, also dem, was den Menschen zum Menschen macht; 2) mit der Empfindung und dem Bewußtsein, womit die Thierwelt erscheint; 3) mit dem Organischen und dem Leben selbst tritt immer ja etwas specifisch neues in's Dasein, das in dem Vorausgehenden zwar seine Voraussetzung und Bedingung, aber nicht seine hinreichende Erklärung hat, gleichviel, ob wir uns die Modalität seiner Entstehung als eine plötzliche oder als eine allmähliche, im Sinne der Entwicklungstheorie, zu denken haben (S. 126); und 4) „hinsichtlich der letzten Elemente des Weltalls, der Materie und Kraft stehen wir mit Du Bois Reymond an der einen Grenze unseres Naturerkennens, über welche hinaus es nicht bloß heißt: ignoramus, sondern: ignorabimus. Denn bei der Erörterung der Frage nach dem Entstehen des Selbstbewußtseins, was übrigens doch am präcisesten und — beiläufig — auch am übereinstimmendsten mit der biblischen Psychologie[1]) Leibnitz

[1]) Vgl. Principes de la Nature et de la Grace: „Il est bon de faire distinction entre la Perception, qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes, et l'Apperception, qui est

als die Apperception, das Bewußtsein des Vorstellens im Unterschied vom bloßen Bewußtsein als der Perception, dem Bewußtsein des Vorgestellten faßt, und der sittlichen Selbstbestimmung liegt der Schwerpunkt nicht in der Nennung derjenigen Seelenthätigkeiten des Menschen, deren Analagon sich auch in der Thierwelt findet, sondern in der Beantwortung, wie jene ganz neue Daseinsform, das Selbstbewußtsein und die sittliche Selbstbestimmung, dieses eigentlich Personbildende, entstanden ist oder entstanden sein kann, in demjenigen, was nur Inhalt und Gegenstand des Selbstbewußtseins und der sittlichen Selbstbestimmung und nicht auch schon Inhalt des Bewußtseins und des bloßen Trieblebens ist: in den Ideen bis hinauf zur Idee Gottes und den sittlichen Idealen, wie sie die neuen Objecte sind; und ihre Ableitung aus denjenigen Erscheinungen, die schon das Thierleben zeigt „als ihr Product", hat weder Darwin noch Häckel ernstlich versucht, noch weniger ist sie ihnen gelungen. Auch Oskar Schmidt und Gustav Jäger, selbst Emil Du Bois Reymond übergehen diese Frage, und D. F. Strauß erkennt abgesehen davon, daß er die Entstehung des Vernünftigen (Selbstbewußtsein und sittliche Selbstbestimmung) aus dem Vernunftlosen in seinem „Nachwort als Vorwort" als einen der Punkte bezeichnet, welche unser Denken in Verlegenheit setzen, mit seinem Zugeständnis im „Alten und Neuen Glauben" (S. 245), daß die Natur im Menschen nicht nur überhaupt aufwärts, sondern über

la Conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les ames, ni toujours à la même ame" mit Sprüchw. 20, 27, wo die gottgehauchte נִשְׁמַת אָדָם die Gotteleuchte נֵר יְהוָֹה genannt wird, welche alle Kammern seines Inwendigen כָּל־חַדְרֵי־בָטֶן (l'état intérieur) durchspäht, und dem, was Elster zu dieser Stelle bemerkt: „Es ist das Geheimnis des Selbstbewußtseins, das hier in sinnvollem Bilde dargestellt wird. Der menschliche Geist, wenn er zur Höhe der in ihm ruhenden Entwicklungsfähigkeit sich ausbildet, vermag sein eigenes Leben seine eigene Natur sich gegenständlich zu machen, das eigene Gefühl kann er sich gegenüberstellen durch die Reflexion und so sich in sich selbst spiegeln. Dies Vermögen des Selbstbewußtseins ist nun aber der wesentlichste Theil des göttlichen Ebenbildes, und darum wird es eine Leuchte Gottes genannt, weil sich hierin besonders deutlich der menschliche Geist als ein Abglanz des göttlichen bekundet." Vgl. Delitzsch, Bibl. Psychologie (1851), S. 154.

sich selbst hinausgewollt habe, an, daß der Mensch aus der Natur als solcher noch nicht zu erklären ist, was auch sein moralisches Grundaxiom bestätigt: „Vergiß in keinem Augenblick, daß du Mensch und kein bloßes Naturwesen bist“ (S. 242: § 12, S. 99—112).

Noch deutlicher zeigt sich die Schranke unseres Wissens, wenn es gilt, die Entstehung des Bewußtseins und seiner niedersten Form, der Empfindung zu erklären. Von den beiden denkbaren Versuchen besteht der eine darin, daß man die Empfindung selbst für etwas materielles, und der andere darin, daß man die Materie und ihre Elemente, die Atome, für empfindend ausgibt. Jenen macht D. F. Strauß in seinem „Alten und Neuen Glauben“, sowie Herbert Spencer in seinen „Grundlagen der Philosophie“, diesen, nachdem ihn Schopenhauer angedeutet, Zöllner in seiner Schrift: „Ueber die Natur der Kometen“ und der anonyme Verfasser der Schrift: „Das Unbewußte vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie“. Aber wenn jener, weil unter gewissen Bedingungen Bewegung sich in Wärme verwandelt, auch Bedingungen für möglich hält, unter denen sie sich in Empfindung verwandle, so verwischt er nur den Unterschied, denn auch die feinste Bewegung bleibt doch so entschieden ein materieller Vorgang, wie die Empfindung derselben ein immaterieller ist, und wenn dieser auch dem Steine Empfindung beilegt, so hört alle geordnete Auffassung natürlicher Dinge und Vorgänge auf (§ 13, S. 112—117).

Das dritte Räthsel, die Entstehung des Lebens, das nach Darwin von dem Schöpfer einer oder einigen wenigen Formen eingehaucht worden, versuchen andere und am consequentesten Häckel auf mechanischem Wege zu erklären. Der eigentliche Proceß des Lebens bestehe in der organischen Bewegung, und diese sei eine aus mechanischen Ursachen erklärbare Steigerung und Complicirung der rein mechanischen Bewegung des Anorganischen. Desgleichen hält Du Bois Reymond die Erklärung des Lebens aus der reinen Mechanik der Atome für höchst wahrscheinlich und nur noch für eine Frage der Zeit. Auch die experimentellen Versuche, das Organische auf chemischem Wege zu erzeugen, werden in dieser Hoffnung mit Eifer betrieben.

Da aber die organische Bewegung eine andere als die anorganische ist, und eben in dieser Differenz das charakteristische Unterscheidungsmoment des Organischen und des Anorganischen liegt, so kann man billigerweise nicht ohne weiteres beide Bewegungen für identisch oder richtiger gleichartig ausgeben. Dasselbe gilt gegen Preyer: „Ueber die Hypothesen, über die Entstehung des Lebens" in der Deutschen Rundschau, Jahrg. I, Heft 7. Wenn Leben von vorn herein mit Bewegung identificirt wird, dann macht die Lösung freilich keine Schwierigkeit. Die Thomson'sche Meteorstein-Hypothese berührt die Frage selbst gar nicht, und sogar wenn sich das Organische experimentell darstellen ließe, könnte man immer nicht wissen, ob nicht organische Urkeime von der Größe der Aetheratome mit diesen sich durch die Zwischenräume der materiellen Molecüle der Wandungen unserer Apparate gedrängt hätten. Schon die Schwierigkeit, eine genügende Definition vom Leben zu geben, zeigt, wie unerklärt es zur Zeit noch ist (§ 14, S. 117 bis 126).

Das letzte Räthsel endlich, bei dem wir anlangen, sind die letzten Elemente der Welt und der Materie. Die Atomentheorie findet sie in letzten, nicht weiter theilbaren einfachen Theilchen, aus deren gegenseitigem Spannungsverhältnis sich die Körperwelt zusammensetze. Aber wenn sie nicht mehr theilbar sind, so können sie keinen Raum einnehmen; und wenn sie das nicht thun, wie soll denn ihre Summe, die Summe von etwas Unräumlichem, einen Raum erfüllen!? Man sieht die Atome deshalb als Kraftmittelpunkte an, wodurch die Antinomie übrigens nicht gelöst ist. Aber auch den Reichtum der Erscheinungen in der Welt vermag die Atomentheorie nicht zu erklären. Sind alle Atome einander gleich und ihre Kraftgesetze die denkbar einfachsten, dann begreift er sich nicht. Sind sie verschieden, sowol selbst als ihre Gesetze, so entsteht die Doppelfrage: woher rührt die Verschiedenheit und worin besteht sie? und wir sehen uns vergeblich nach Auskunft um. Auch wenn, wie Fechner und Preyer wollen, das Organische das Erste ist, aus dem heraus erst im allmähligen Proceß das Anorganische sich ausscheide und erstarre, kommen wir nicht weiter (§ 15, S. 127—144).

Aber wenn es auch künftigen Geschlechtern gelingen sollte, diese Räthsel zu lösen, und wirklich in den Atomen schon die realen Anlagen all' der Dinge und Processe, die sich aus ihnen entwickeln sollten, in dem Anorganischen die realen Anlagen zum Organischen u. s. w. lägen: wir würden mit einer solchen Erweiterung unseres Wissens nur in die Art und Weise des göttlichen Schaffens Blicke thun dürfen, und da die Triebkraft der aufsteigenden Fortentwicklung thatsächlich jetzt zur Ruhe gekommen ist, ein Satz, der freilich von gegnerischer Seite nicht zugegeben wird, aber doch nicht widerlegt werden kann, die zielsetzende höchste Intelligenz und Allmacht erkennen müssen. Also der Friede zwischen Naturforschung und Religion wäre auch dann nicht gestört (S. 263).

Aus dem vierten ungelösten Problem ergibt sich zugleich, daß wir eigentlich gar nichts in der Welt vollständig zu erklären im Stande sind. Aus der Gesetzmäßigkeit in den Zuständen und Veränderungen der Dinge abstrahiren wir allgemeine Naturgesetze. Aus der Beobachtung der einzelnen Dinge, ihrer Zustände und Veränderungen erkennen wir ihren Zusammenhang unter einander und ihre Abhängigkeit von jenen Gesetzen. Und wir vermögen weder den Ursprung dieser Gesetze noch die letzten physikalischen Ursachen der Qualitäten der Dinge, die jenen Gesetzen gehorchen, naturwissenschaftlich zu erklären (S. 135).

Auf dem Gebiete der materiellen Natur ist alle Erklärung eine mechanische. Ein Naturvorgang bleibt in so weit und so lange dunkel, als sein Mechanismus nicht erkannt ist. Es ist die Form der Mechanik, in der uns das gesetzmäßige Geschehen nach dem Causalprincip auf diesem Gebiete allein zugänglich ist, wenn Mechanik diejenige gesetzmäßige Wirksamkeit ist, die sich nach Maß und Zahl mathematisch genau berechnen läßt. Das ist das Recht und die Grenze einer mechanischen Weltanschauung. Selbst innerhalb dieser Grenze geräth sie oft genug an verschlossene Thüren, und indem sie weder das Leben erklären, noch die letzten Bestandtheile und elementarsten Kräfte der Materie wissenschaftlich auffinden kann, vermag sie eigentlich keine einzige Eigenschaft des materiellen Daseins auf ihre letzten materiellen Ursachen zurückzuführen und damit

wirklich zu erklären. Das psychische Leben und noch entschiedener das Gebiet des Geistes entzieht sich dagegen der mechanischen Auffassungsweise vollkommen. Das Gesetz der Causalität wirkt auch noch da. Ohne Ursache geschieht auch hier nichts. Albert Wigand im zweiten Bande seines sehr beachtenswerthen Werkes: „Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers“ [1]) hat Unrecht, wenn er die thatsächliche Unabhängigkeit des Geistes vom Mechanismus der Natur so schildert, als ob sich die auslösende Thätigkeit des Geistes, wenn er auf Körper und Natur wirkt, dem Causalgesetz entziehe. Das Causalgesetz herrscht auch hier, aber nicht mehr in der Form der Mechanik in dem oben bezeichneten Sinn. Mechanik herrscht in der Körperwelt von den Auslösungen an und bis zu den Auslösungen hin, mit welchen der Geist den Körper und der Körper den Geist zur Thätigkeit veranlaßt. Jenseits dieser Grenze herrscht zwar noch Causalität, aber nicht mehr Mechanik. Die mechanische Weltanschauung ist also auf dem seelischen und dem geistigen Gebiete ohne alle wissenschaftliche Berechtigung. Noch weniger aber ist sie berufen und befähigt, die letzten Gründe zu erklären. Dahin gehört die metaphysische Consequenz, die einige ihrer Vertreter aus ihr gezogen haben; und hier ist der Punkt, der einzige im Darwinismus, wo die Gefahr beginnt, da ist ein Gegner, dessen Sieg den religiösen und ethischen Besitztümern der Menschheit geradezu verhängnisvoll wäre. Ernst Häckel, L. Büchner, D. F. Strauß, Oskar Schmidt u. A. sprechen es als Consequenz des Darwinismus aus, daß er den Zweckbegriff aus der Natur eliminire. Darwin selbst nicht. Die einzige in diesem Sinne deutungsfähige Stelle in seinem „Ausdruck der Gemüthsbewegungen“ (S. 135) läßt auch eine andere Auslegung zu. Auch entfernt nicht alle Darwinianer. Nicht einmal alle Vertreter einer mechanischen Weltanschauung. Wallace, der selbständige Entdecker und Vertreter der Selectionstheorie, Huxley, der durch seine „Zeugnisse über die Stellung des Menschen in der Natur“ schon im Jahre 1863 die Tragweite der neuen Lehre bis zu diesem wichtigsten

---

[1]) Braunschweig, Vieweg 1876.

Punkte ausgedehnt hatte, Oswald Heer, Kölliker, Baumgärtner, welche der heterogenen Zeugung das Wort reden, Richard Owen („Derivate Hypothesis of Life and Species“), Alexander Braun („Ueber die Bedeutung der Entwicklung in der Naturgeschichte“), A. W. Volkmann („Ueber die Entwicklung der Organismen“) u. a., welche der Evolution nicht abgeneigt sind, alle huldigen der Teleologie, der geschlossenen Phalanx der Philosophen nicht zu denken. Bisher galt es für die schönste Blüte und Frucht aller denkenden Naturbetrachtung, Plan, Zweck und Ziel in der Natur im großen wie im kleinen nachzuweisen: es war dies das große und schöne Gemeingut, in dessen Genuß sich die unmittelbare, die wissenschaftliche, die religiöse Naturbetrachtung friedlich mit einander theilten. Darwins Selectionstheorie soll diese Anschauung nun für immer überwunden haben, und der Beweis? Auch wenn sie richtig wäre, was sie nicht ist: weil ich den Causalzusammenhang der zweckmäßigen Erscheinungen gefunden habe oder noch zu finden hoffe, so existirt gar kein zwecksetzender Urheber? Dadurch, wenn wir einen von Häckel („Natürliche Schöpfungsgeschichte“, S. 635) für seine Behauptung der Dysteleologie aufgestellten und von Hartmann („Wahrheit und Irrtum im Darwinismus“, S. 157) gegen dieselbe angezogenen Vergleich einschalten, daß ich den Mechanismus einer Locomotive durchschaue, vermindert sich die staunenswerthe Zweckmäßigkeit derselben? Das ist gewiß eine Schlußweise, in die es Mühe kostet sich hineinzuversetzen. Die teleologische Betrachtungsweise ist so wenig ein Hindernis für die causale, daß wir vielmehr dann erst von der Richtigkeit jener wissenschaftlich vollständig überzeugt werden, wenn diese, wenn die Causalkette von Ursachen und Wirkungen lückenlos vor unserer Erkenntnis offensteht (§ 16, S. 160).

„Könnten uns die Materialisten“, schreibt v. Hartmann a. a. O., S. 159 in Uebereinstimmung damit, „nachweisen, daß die Welt der absolute Mechanismus sei, so könnten die Theologen ihnen nur dankbar dafür sein, da sie ihnen bewiesen hätten, daß die Teleologie auf die absolut teleologische, auf die denkbar zweckmäßigste Weise in der Welt realisirt sei.“ „Teleologie und Mechanismus in der Natur verhalten sich wie Zweck und Mittel; jedes ist ohne das andere nicht

möglich, sie sind reciprok. Soll aber einem von beiden der Vorrang zugeschrieben werden, so gebürt er offenbar der Teleologie. Denn das Mittel ist um des Zweckes willen da, nicht umgekehrt.“ Ebenso steht Kant. „Wo Zwecke als Gründe der Möglichkeit gewisser Dinge gedacht werden, da muß man auch die Mittel annehmen, deren Wirkungsgesetz mechanisch und doch eine untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen sein kann. Daher läßt sich eine große und sogar allgemeine Verbindung der mechanischen Gesetze mit den teleologischen in den Erzeugnissen der Natur denken, ohne die Principien derselben zu verwechseln und eins an die Stelle des anderen zu setzen. Der Grund dieser Vereinbarkeit liegt in demjenigen, was weder das eine noch das andere, weder Mechanismus noch Zweckverbindung, sondern das übersinnliche Substrat der Natur ist.“ (Kritik der Urtheilskraft, zweiter Theil, § 78, S. 295. Ausgabe von v. Kirchmann.) Wenn also Häckel Kant den Vorwurf macht, daß er bei dem Dualismus von Causalität und Teleologie stehen geblieben, so protestirt v. Hartmann mit Recht dagegen, und Kant sieht seine Ausführung selbst nicht so an. Wenn er zwar getreu seiner Erkenntnistheorie von dem gemeinschaftlichen Princip des mechanischen einerseits und der teleologischen Ableitung anderseits als dem Uebersinnlichen in theoretischer Absicht nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff aussagen will, so setzt er es doch voraus und nennt den Widerstreit zwischen diesen Principien der Beurtheilung einen scheinbaren, da wenigstens die Möglichkeit, daß beide auch objectiv in einem Princip vereinbar sein möchten, gesichert ist (S. 293 u. 294); wozu v. Hartmann richtig bemerkt, daß das eine der beiden Principien, mit denen er unbekümmert wirthschafte, das teleologische, gleichfalls schon übersinnlicher Natur sei (S. 154). Schon Aristoteles hat im Grunde dieselbe Lösung gegeben. Die wahre Grundbetrachtung ist ihm die teleologische. Diese schließt ihm die Berücksichtigung des Causalzusammenhanges durchaus nicht aus. Nur macht sie ihn nicht zur Hauptsache, sondern zur conditio sine qua non. (Vgl. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, S. 137.) Karl Ernst v. Bär, der gefeierte Altmeister der Entwicklungsgeschichte, beruft sich darauf („Studien ꝛc.“, S. 458). Was ihn bewegt, die organische Entwicklung nicht zweck-

mäßig, sondern „zielstrebig" zu nennen, ist die Erwägung, daß Zweck ein mit Bewußtsein gewähltes Ziel sei und man deshalb einen Zweck in den Naturkräften nicht suchen könne. Zwar nicht der Zwecke bewußt, wol aber zweckmäßig wirke die Natur, instinctartig wie ein Künstler, was Aristoteles Entelechie nennt. Wir verstehen diese Unterscheidung vom Standpunkte der thätigen Naturkräfte und -gesetze aus. Ihnen ist der Zweck immanent, ohne bewußt zu sein. Aber eben weil sie ihn in sich tragen, verweisen sie auf ein Bewußtsein, welches ihn ihnen immanent gemacht hat. Von dem Standpunkt dieser bewußten Intelligenz aus wird die Zielstrebigkeit zur Zweckmäßigkeit. Also etwa, was der Naturforscher als solcher zielstrebig nennen könnte, würde der Theologe zweckmäßig heißen, ohne daß beide verschiedener Meinung wären. Womit wir uns nur im Sinne des berühmten und verehrungswürdigen Nestors der Naturforschung ausgesprochen zu haben glauben.

Mit der Verwerfung der Teleologie, so kehren wir zu unserem Werke zurück, fällt man überdem dem Zufall anheim und aller Unterschied zwischen höher und niederer verschwindet. Auch die sittliche Anlage und Forderung, auch das sittlich angelegte Individuum büßt die Priorität unter den Existenzen ein; wenn das auch Consequenzen sind, die die Gegner der Teleologie in der Regel nicht Wort haben wollen (S. 160). Monismus nennt sich diese Weltanschauung und will damit besagen, daß die Welt allein existire, daß der Monismus nur eine Existenz kenne, eben die Welt, im Unterschied von dem Theismus, den er Dualismus nennt, weil er zwei Existenzen annehme, Gott und die Welt. Aber der Monismus nimmt so wenig an, wie der Theismus, daß die Vorgänge, die in Erscheinung treten, ihren letzten Grund wieder nur in der Erscheinung haben, sondern auch er sucht die letzten Gründe der Erscheinungen in sinnlich nicht mehr wahrnehmbaren Gesetzen und Principien und von ihnen wiederum das gemeinsame höchste und allerletzte Prinzip, das er bald in der Atomistik und in der Anziehung und Abstoßung findet, bald im Causalgesetz, und der Theismus kennt zwar die Welt und Gott, aber die Welt nur, in so fern sie in und durch Gott existirt (S. 160 u. 161).

Die Anlage des Buches ist übersichtlich und zweckmäßig und

trägt schon ihrerseits zur Orientirung und Klärung der Sachlage bei. Es zerfällt naturgemäß in die beiden großen Abschnitte: „Die Darwin'schen Theorien" (§ 1—16, S. 5—144) und ihre „Stellung zur Religion und Moral" (§ 17—46, S. 145—400). Die auf dem Titel mitgenannte Philosophie wird richtig im ersten Abschnitt (§ 11—16) mit behandelt. Denn sie hat ihren wesentlichen Antheil an den Theorien und gerade darin, daß zwischen dem, was die Naturbetrachtung gibt, und was die Philosophie hinzuthut, nicht unterschieden wird, in der unklaren Vermischung der verschiedensten Probleme, die hier in Betracht kommen, liegt die Hauptursache des verworrenen und unmotivirten Urtheils, das so vielfach über diese Fragen laut wird (S. 4). Darum werden in reinlicher Sonderung im ersten Abschnitt die rein naturwissenschaftlichen Theorien und die naturphilosophischen Ergänzungen und metaphysischen Consequenzen besprochen. Dieser Abschnitt hat also recht eigentlich die Aufgabe, zu orientiren, während dem zweiten diejenige der Apologie zufällt. Derselbe enthält einen historisch-kritischen und einen analytischen Theil. In jenem sind drei Richtungen unter den Darwinisten zu verzeichnen und zwar sowol in Verhältnis zur Religion als zur Moral eine mehr oder weniger negative, eine reformirende und eine friedliche. In diesem werden die Darwin'schen Theorien in ihrer Stellung A zur Religion und B zur Moral erörtert, und zwar unter A die Darwin'schen Theorien, nämlich a) die rein naturwissenschaftlichen, b) die Philosopheme in ihrem Verhältnis I zum Theismus II zum positiven Christentum untersucht und unter B der Darwinismus 1) mit den sittlichen Principien, 2) mit dem sittlichen Leben in Beziehung gesetzt.

Als die rein naturwissenschaftlichen Theorien im ersten Abschnitt nennt der Verfasser drei Probleme, dasjenige der Descendenz, dasjenige der Evolution und dasjenige der Selection. In der historischen Skizze werden sie ungeschieden, in dem Urtheil über ihren gegenwärtigen Stand gesondert besprochen. Daß diese im Interesse begreiflicher Sonderung beliebte Abweichung von der gewöhnlichen und auch in dem grundlegenden Referat beibehaltenen Zweitheilung in Descendenz- und Selectionstheorie oder Lamarckismus und Darwinismus im engeren Sinne Avancen böte, den Eindruck haben

wir nicht erhalten. Die Abstammung kann entweder durch heterogene Zeugung oder durch homogene Zeugung mit minimaler Variabilität d. h. durch Evolution oder Entwicklung gedacht werden. Ein drittes gibt es nicht. Wir können uns keine andere Weise denken und vorstellen. Nun liegen die Sachen so, daß weder die heterogene Zeugung noch die Evolution einigermaßen genügenden Anhalt hat. Der für die erstere angezogene Generationswechsel beweist in der That nichts in Beziehung auf die Entstehung der Arten, denn er bleibt in der Art und überschreitet diese Grenze nicht. Eher könnte man sich noch zu ihren Gunsten darauf berufen, daß Leuckart die Umwandlung eines kleinen Würmchens in eine andre Form berichtet; daß Kölliker, Krohn, Häckel, Fr. Müller, Noshin beobachtet haben, daß viele Arten von Medusen außer den wirklichen Eiern, welche durch eine Art Generationswechsel zuerst eine polypenähnliche Gestalt haben und später erst mit oder ohne Theilung die Medusenform annehmen, durch Knospung aus dem Zapfen, der in die Magenhöhle hineinragt, junge Medusen von ganz anderer Form hervorbringen, und diese Hervorsprossung an männlichen und weiblichen Individuen beobachtet worden ist; daß es Nereiden gibt, wo der hintere Theil des Körpers sich zu einem selbständigen Thiere entwickelt, das zwar der Mutter ähnlich, aber keineswegs gleich ist, sondern einen breiteren Kopf und größere Augen hat und Heteronereis heißt; daß vielleicht auch der Axolotl in zwei Lebensformen existirt: alles Beobachtungen, auf welche v. Bär in seinen „Studien u. s. w.", S. 451 hinweist. Allein auch sie reichen doch bei weitem in dem gegenwärtigen Stadium dessen, was man darüber weiß, nicht aus, um eine Theorie darauf zu gründen. Gegen die letztere, die Evolution, spricht die Paläontologie mit den Trilobiten, einer Krebsform mit großem Kopfschild und fast ebenso ausgebildetem Schwanzschild, ohne alle Vermittlung in der silurischen Zeit, wo sie sich in der untersten Schicht in 27 Arten nachweisen lassen. Niederer organisirt hält man die Krebschen, in denen die Glieder ziemlich gleich sind und der Kopf sich wenig unterscheidet. Solcher Krebschen gibt es viele, aber in den silurischen Schichten nicht. Ebenso sind die Cephalopoden, welche sich in der zweiten Schicht in 75

Arten finden, die höchsten Mollusken, und von den niederen Klassen derselben, den Muscheln, Schnecken, Taschelu sucht man vergebens die Spuren. Hätte das organische Leben wirklich mit den niedrigsten und einfachsten Formen begonnen, wie es die Entwicklungstheorie verlangt, so müßten außer den vereinzelt gefundenen Spongien Polythalamien, Policistinen und ähnliche die silurische Fauna bilden. So scheinen die silurischen Schichten vielmehr für das plötzliche Auftreten einer Grundform zu sprechen. Denn selbst die Trilobiten haben scharf von einander geschiedene Arten, ohne alle Uebergänge, und das silurische Meer war, so viel wir wissen, so gleichmäßig, auch hinsichtlich seiner Wärme, daß man fragt, was könnte den Untergang der Zwischenformen bewirkt haben? (Vgl. v. Bär a. a. O., S. 306.) Es spricht dagegen die numerische Vertheilung der Arten in der archolithischen Zeit, ein Einwand, den kein Geringerer als der bekannte Erforscher des böhmischen Silur's Joachim Barrande in seinem Supplement zu Vol. I seines „Système silurien du centre de la Bohème“ und in „Archives de Zoologie générale et experimentale“, vol. I, p. 26: „Epreuves des theories paléontologiques par la realité“ geltend macht und mit Thatsachen belegt; sowie die numerische Vertheilung während der ganzen organischen Erdgeschichte. Es spricht dagegen der paläontologische Unterschied zwischen je zwei aufeinanderfolgenden Schichtensystemen und zwischen je zwei Formationen derselben: der Umstand, welcher Cuvier und Agassiz zu ihrer Kataklysmenhypothese bestimmt hatte. Der Erklärungsversuch des plötzlichen Auftretens und ebenso plötzlichen Verschwindens der eigentümlichen Lebewelt in den einzelnen Schichten, wie er sich u. A. bei Häckel, Natürliche Schöpfung, S. 251 findet, ist so künstlich wie unhaltbar. Das „biogenetische Grundgesetz“ beruht auf einem Cirkelschluß. Der Verfasser kommt selbst zu dem Ergebnis, daß auch die ältesten Menschenreste, die Altertumskunde, die Völkerkunde und Sprachwissenschaft der Evolutionstheorie nicht günstiger sind, als einer entgegengesetzten Anschauung, und der Falltritt ein, daß ihm sowol die heterogene Zeugung als auch die Evolution fraglich sind und die Abstammungslehre wahrscheinlich erscheint. Das ist dann nur das Abstractum Descendenz. Concret fällt

sie mit den beiden möglichen Vermittlungen, und es bleibt nur der Ausweg übrig, den er auch wählt, beide Vermittlungen zugleich wieder in Anspruch zu nehmen, um ihnen gemeinsam, der Evolution in den einander näher liegenden Gruppen, der heterogenen Zeugung in denjenigen Typen, bei denen sich keine Uebergänge nachweisen lassen (S. 71), den genealogischen Zusammenhang zu übertragen und auch der Möglichkeit mit v. Bär Raum zu geben, daß außerdem noch Primitivzeugung niederer Organismen auch später sich wiederholt habe. Zur naturwissenschaftlichen Frage stehen wir in so fern anders, als wir nicht nur gegen die Selection und Evolution, sondern damit auch gegen die Descendenz uns skeptischer verhalten als das Buch. Die Pflanzen- und Thiergeographie, die Homologie der Organe und die rudimentären Organe fallen uns nicht so schwer in's Gewicht zu Gunsten der Abstammung, wie dem Verfasser. Die Thier- und Pflanzengeographie nicht, denn sie berührt die eigentliche Entstehungsfrage der Arten nicht. Die offenbare Verwandtschaft der Ordnungen der pliocenen Säugethierwelt der drei alten Continente mit der heutigen Fauna derselben kann recht gut auch für die Constanz eines gewissen Ordnungstypus und seiner Grenzen sprechen, die zu überschreiten der Descendenz selbst in so langen Zeiträumen nicht gelingt. Die Homologie der Organe nicht, denn der Grad der inneren Formverwandtschaft verbürgt nicht den Grad der Blutsverwandtschaft. Aehnlichkeit beruht nicht immer und nicht nothwendig auf gleicher Abstammung. Die „rudimentären" Organe nicht, denn daß sie rudimentär sind, daß der Strauß rudimentäre Flügel hat, daß seine Vorfahren etwa ebenso brauchbare hatten, wie der Adler, ist ja doch erst das zu Beweisende. Wenn wir auch weit entfernt sind, zu verkennen, daß der Verfasser auch der Abstammung nur einen hypothetischen Charakter wiederholt und ausdrücklich zuschreibt. Wogegen wir vollkommen seiner Meinung sind, daß, was sich wie ein rother Faden durch das Buch zieht, weder das metaphysische, noch viel weniger das religiöse Interesse Ursache hat, der Erforschung des Thatsächlichen aus dem Wege zu gehen; daß, wenn sich alle drei Hypothesen auch bestätigen sollten, weder der Theismus noch das positive Christentum, weder die sittlichen Principien noch das sittliche Leben

in seinem Vollbesitz dadurch erschüttert oder nur bedrohet würden. Gewiß darf dafür schon an die Thatsache erinnert werden, daß beide Entdecker Darwin und fast noch mehr Wallace und mit ihnen eine Anzahl von Anhängern der Lehre: R. Owen, Asa Gray, Miwart, Mccosch, Anderson, Al. Braun, Braubach u. A. dieselbe Ueberzeugung haben. Auch v. Bär, wenn er auch den unfertigen Theorien noch zuwartend gegenübersteht und von der Descendenzhypothese die Ansicht hat, daß sie auf ihren wahren Werth zurücksinken werde, sieht die christliche Weltanschauung nicht durch diese Forschungen gefährdet an und berichtet, daß die Transformation in den zwanziger Jahren ziemlich allgemein angenommen, aber nicht als den Dogmen der Kirche widerstreitend betrachtet worden sei, denn selbst G. H. v. Schubert in seiner „Naturgeschichte" (1826, Erlangen) sei der Meinung, daß bei der großen Katastrophe (Diluvium) fast alle Arten der Dinge anders geworden seien, als sie vorher waren. Auch Reusch in seinem Buche „Bibel und Natur" (4. Aufl. 1876), S. 412 u. 413 sieht keine Veranlassung, principiell gegen die Descendenztheorie gesonnen zu sein. Sogar Paul Majunke kommt in seinem separat aus der „Germania" abgedruckten Artikel: „Die Ohnmacht der modernen naturwissenschaftlichen Forschung" [1]) zu dem Ergebnis: „Darwinismus und Uebernatürlichkeit bilden keinen nothwendigen Gegensatz zu einander", und es ist nicht abzusehen, welchen Anstoß das christliche Gemüth an der Frage nehmen sollte, wenn sie in einer Fassung zur Verhandlung käme, die jeglichen Argwohn ausschließt, wie etwa: Lehrt uns das Buch der Natur, daß der göttliche Plan der organischen Welt der Art ist und dadurch zur Ausführung gelangt, daß sich sämtliche Wesen derselben aus einander entwickelt haben? daß die organische Entwicklungstheorie der adäquate Ausdruck der göttlichen Gedanken in dieser Richtung ist?!

Wenn Darwin sich gelegentlich gegen eine „Schöpfung" der einzelnen Arten ausläßt, so verbindet er mit dem Worte „Schöpfung" immer den Begriff jener unmittelbaren Schöpfung aus nichts, ohne Mittelursachen, der für den Gedanken der ersten Entstehung

---

[1]) Berlin 1876, Verlag der Germania.

des Weltalls ganz richtig ist, aber für die Entstehung der einzelnen Gebilde innerhalb des Weltalls weder von der religiösen Weltbetrachtung verlangt, noch von der heiligen Schrift, noch von einer besonnen denkenden Theologie aufgestellt wird, wol aber die Vorstellungen sowol der Naturforscher als der Theologen vielfach beherrscht und oft genug das auf ein einfaches Misverständnis reducirbare Hindernis für beide bildet, sich gegenseitig zu verständigen und zu verstehen. Indem nun Darwin jene Vorstellung eines plötzlichen Auftretens einer neuen Art aus dem Nichts heraus zurückweist, leugnet er damit noch nicht die Abhängigkeit der successiven Entstehung einer neuen Art von einem göttlichen Urheber (S. 203.)

In der Schöpfungsgeschichte nimmt der Verfasser die Tage nicht als creatürliche 24stündige Erdentage, sondern als Tage Gottes, als göttliche Tagewerke und beruft sich dafür auf die Thatsache, daß diese Schöpfungstage der biblischen Urkunde keine Nacht hätten: „und es wurde Abend und es wurde Morgen, erster Tag u. s. w.“, und sie hatten keine Nacht, weil sie als Tage Gottes keine Nacht haben konnten, weil es für ihn keine Nacht gibt (S. 139); und er macht weiter dafür geltend, daß der 7. Tag noch kein Ende hat nach dem Bericht; woraus er die Folgerung zieht, daß diese göttlichen Tagewerke die Zeitdauer der Erdentage weit überragten, es aber entschieden abweist, sie mit Erdperioden zu identificiren. Ihm ist die Gotteswoche das Urbild der Sabbathswoche, und der Bericht fällt ihm in die Kategorie der rückschauenden Prophetie. Daß aber auf die Reihenfolge der Tagewerke kein religiöser Werth zu legen ist, beweist ihm der Umstand, daß die zweite Schöpfungsurkunde Gen. 2, 4—25 die Erschaffung der Erdenbewohner in einer ganz anderen Ordnung erzählt als die erste: Gen. 1, 1 — 2, 3.

Dem Gedanken einer Entwicklung ist der Bericht durchaus günstig: die Sechstagewerke sind in ihrer Reihenfolge nichts andres als eine Entwicklung, eine stetige Differenzirung des vorher noch Ungeschiedenen. Das Neue hat seine creatürlichen Mittelursachen, seine Bedingungen und Voraussetzungen schon im Vorausgehenden: „und die Erde lasse aufgehn Gras und Kraut u. s. w.“ Aber gerade die Entstehung der Arten? Er schuf „ein jegliches nach

seiner Art“. Aber wie, ob er Mittelursachen brauchte oder nicht, darüber ist nichts gesagt; nur daß diese Arten kein Zufall, sondern im Plane Gottes gelegen, daß sie sein Werk sind, steht fest. Aber diese Thatsache wird nicht alterirt, ob die Arten aus einander hervorgingen und in langsamen Uebergängen sich entwickelten oder ihr Dasein auf anderem Wege erhielten (§ 36, S. 275—299).

Wir müssen es den Lesern dieser Blätter überlassen, die übrigen Auseinandersetzungen und Einzeluntersuchungen selbst einzusehen. Ihr Ergebnis ist der Nachweis von dem unerschütterlich festen, allem Wechsel der Meinungen und allem Fortschritt der Entdeckungen enthobenen Fundamente, auf welchem Moral und Religion ruhen, dessen erfreuliche Consequenzen es sind:

1) daß die Religion und die Moral allen Wissenschaften die volle Freiheit des Forschens gewährt, ja vermöge des Wahrheitstriebes, der sie ihren Besitz auf nichts anderes als auf subjective und objective Wahrheit gründen läßt, diese Freiheit geradezu verlangt;

2) daß die Religion und die Moral ihr autonomes Princip und Gebiet hat, welches den Beweis seiner Wahrheit von keinem jeweiligen Stand und Grad unseres weltlichen Wissens zu entlehnen hat; sondern in sich selbst trägt, wenn es auch mit allen übrigen Wissens- und Lebensgebieten in befruchtender Wechselwirkung steht;

3) daß Glauben und Wissen, religiöse und wissenschaftliche Weltanschauung in einem Frieden leben, der nicht durch Opfer auf der einen oder anderen Seite erkauft ist, ja der nicht einmal in einem Compromiß zwischen beiden Theilen besteht, sondern der gerade im tiefsten und lebendigsten Interesse des einen an der vollen und unbedingten Freiheit des anderen seinen Grund hat;

4) daß wir über Lessings Nathan hinausgeführt sind, daß das Christentum die einzigwahre und wahrhaft universalistische Religion ist; und

5) daß wir damit auch über das andere Wort Lessings hinausgekommen sind, daß wir in den Fundamenten unserer religiösen Weltanschauung die Wahrheit besitzen, die das Suchen der Wahrheit nicht ausschließt, sondern verlangt.

Gewiß ein Ergebnis, wol werth, daß man den Weg im ganzen

und im einzelnen kennen lerne, der dahin führt. Den Weg, den uns das Buch mit allen Mitteln der Wissenschaft, mit dem Ernst, der in der achtungsvollen Behandlung der Gegner eine der edelsten Blüten sittlicher Bildung erkennt, und mit dem idealen Hauch eines wahrhaft religiösen Gemüthes von dem Standpunkte einer positiven und wissenschaftlich unbefangenen Theologie, wie sie von Nitzsch gerühmt wird, aufweist. Es ist umfassend in dem Material, das es beherrscht, scharf in der Erkenntnis des Wesentlichen dessen, was in Frage kommt, klar in der Darstellung und fest in dem Christentum. Absit ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus.

Dr. Wilh. Schmidt,
Prediger in Cürtow, Kr. Arenswalde.

3.

Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebräischen Poesie. Von Dr. **Julius Ley,** Oberlehrer (jetzt Professor) am königlichen Gymnasium zu Saarbrücken. Halle. Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses 1875. IX u. 266 SS. 8°.

Es ist nicht meine Absicht, eine eingehende Recension des obigen, die Beachtung aller Freunde der hebräischen Poesie beanspruchenden Werkes zu schreiben. Da über das darin begründete metrische System bisher nur sehr wenige Beurtheilungen veröffentlicht worden sind, halte ich es aber für angemessen, die in diesem Hefte enthaltenen „Emendationen zu den Psalmen mit Hülfe der Metrik" nicht ausgehen zu lassen, ohne den Lesern zugleich in aller Kürze das Ergebnis meiner wiederholten Prüfung des metrischen Systems, auf welches ihre Motivirung sich stützt, vorzulegen. Ich fasse dasselbe in folgende Sätze zusammen:

1. Wenn überhaupt von Metren in der hebräischen Poesie die

Rede sein kann, so ist die einzig mögliche Grundlage für Nachweisung derselben die von Dr. Ley vorausgesetzte: daß nämlich für das Metrum nur die Zahl der Hauptbetonungen, bzw. überhaupt der betonten Silben, dagegen nicht die der unbetonten, in Betracht kommt.

2. In beträchtlich höherem Maße, als man gewöhnlich meint, bekundet sich in der hebräischen Lyrik ein feines Gefühl für Symmetrie in der Zahl der Tonsilben zwischen den einander correspondirenden Versgliedern, sowie für eine dem jedesmaligen Inhalt entsprechende und mit ihm wechselnde rhythmische Gestaltung des Gliederbaues der Verse (vgl. die treffenden Bemerkungen Ley's a. a. O. S. 131 f.).

3. Verse mit 6 und solche mit 8 Tonsilben — also in Ley's Terminologie: Hexameter und Octameter — sind wirklich in der hebräischen Lyrik vorherrschend, werden aber in ihrem Gliederbau in manigfaltiger Weise gestaltet.

4. Eine Reihe von der Poesie angehörigen Spracherscheinungen ist in dem Streben nach wohlklingendem Rhythmus, insbesondere in der Vermeidung des Zusammentreffens zweier Tonsilben, in der Vorliebe für eine stufenmäßig ansteigende Betonung („Gesetz der Ascendenz") und in der für den Tonfall am Schluß des Verses begründet (Ley, S. 99—121).

5. Sowol im Vers- als im Strophenbau waltet aber viel mehr Freiheit, als Dr. Ley zuzugestehen geneigt ist. An feste Gesetze, welche das symmetrische Verhältnis der Zahl der Tonsilben innerhalb der Verse und der Strophen regeln, ist derselbe nicht gebunden. Sein metrisches System konnte Ley nur durchführen, indem er so viele einander theilweise durchkreuzende und aufhebende Regeln aufstellte, als dazu erforderlich waren. Die Folge davon ist aber, daß das System manchmal bei einem und demselben Psalm verschiedene Annahmen über seine metrische Gestaltung zuläßt. So kann z. B. (nach S. 142) im 3. Psalm V. 8 u. 9 aus 2 Hexametern und einer octametrischen Halbzeile als Schlußdoxologie oder auch aus einem von 2 octametrischen Halbzeilen eingefaßten Hexameter bestehen; und nur das Selah soll für letztere Annahme den Ausschlag geben. In Ps. 2 kann man (nach S. 248) den

V. 12 ebensowohl als Octameter wie als Doppelhexameter lesen, so daß man in der 4. Strophe mit gleichem Recht 3 oder 4 Hexameter zählen kann.

6. Die schwächsten Seiten des metrischen Systems Ley's sind — wie schon Hr. Lic. **Budde** (Studien und Kritiken 1874, S. 762) richtig bemerkt hat — die beiden Annahmen der **Compensation** und der **Substitution**. Jene besteht darin, daß ein Vers eine oder zwei Hebungen zu viel und der vorhergehende oder folgende ebenso viel zu wenig haben kann. Zwar beruft sich Dr. Ley (S. 262) in der Verteidigung dieser Annahme darauf, dieselbe Erscheinung sei in der antiken und in der modernen classischen Poesie ganz gewöhnlich, wie denn z. B. in den zwei ersten Versen sowol der Odyssee als der Ilias die Compensation vorkomme (sofern dort *πλάγχϑη*, hier *οὐλομένην* dem Sinne nach zum 1. Vers gehöre); nur sei man gewohnt, sonst die Compensation auch in der Schreibung für das Auge zu vollziehen; nichts stehe aber im Wege, dieselbe Schreibweise auch in der hebräischen Poesie in Anwendung zu bringen, um die metrische Form der Verse ersichtlich zu machen. Allein dabei ist etwas wesentliches übersehen. Jene Nichtberücksichtigung der Sinnabtheilung in der Gestaltung der Verse geht nur da an, wo ein **fest ausgebildeter** Silbenrhythmus vorhanden ist und so sehr als **das Wesentliche** der poetischen Form gilt, daß zu seinen Gunsten der Satzrhythmus zurücktritt oder ganz aufgegeben ist. Wo aber das Metrum **in so freier Weise wechselt**, wie es auch nach Ley's Darstellung in der hebräischen Poesie der Fall ist, da kann die Zählung der Tonsilben unmöglich in gleicher Weise die Sinnabtheilung und den Satzrhythmus überwiegen und zur Seite drängen, wenn überhaupt noch eine bestimmte Gestaltung der poetischen Form möglich sein soll. Um sich von der Unannehmbarkeit der Auskunft Ley's zu überzeugen, braucht man z. B. nur Ps. 5, 2 und 3 zu vergleichen; um hier die angeblichen 2 Hexameter zu erhalten, muß man unter völliger Zerstörung der Verseinheit und des Satzrhythmus das erste Wort von V. 3 הַקְשִׁיבָה zum 2. Vers ziehen! — Die **Substitution** besteht darin, daß zwei oder mehrere Verse von einem bestimmten Metrum durch die gleiche oder auch eine verschiedene Anzahl von Versen eines an-

dern Metrums ersetzt werden können, wenn nur in der ganzen Gruppe die Zahl der Tonsilben dieselbe bleibt. Die Annahme, daß diese Substitution als eine bewußte metrische Kunstform gebraucht worden ist, hält Dr. Ley schon damit für gerechtfertigt, daß er überaus zahlreiche Fälle nachweisen konnte, wo sie angewendet ist. Und in der That ist sie neben der Compensation das Hauptmittel, welches ihm die Durchführung seines metrischen Systems in der Analyse der einzelnen Psalmen ermöglicht. Aber daraus folgt noch nicht, daß die Substitution wirklich ein für die Formgestaltung der hebräischen Poesie maßgebendes Gesetz ist. Man kann mit gleichem Rechte folgern, daß sein metrisches System, welches so überaus häufig eine so bedenkliche Auskunft zu Hülfe nehmen muß, kein zuverlässiges Fundament hat. Wer kann z. B. in Ps. 5 fünf dekametrische Disticha erkennen (S. 220), wenn doch gleich die beiden ersten Strophen (V. 2—4 und V. 5—7) vielmehr je 2 Hexameter und einen Octameter enthalten und auch beim letzten Vers, der nur 7 Tonsilben hat, eine Katalexis angenommen werden muß?

7. Das für die Form der hebräischen Poesie Wesentliche bleibt — daran können die Ausführungen Ley's nichts ändern — der Satzrhythmus, seine manigfaltige, dem Inhalt sich anschmiegende Ausgestaltung und hinsichtlich der Strophenbildung die symmetrische Correspondenz der Verse, als der rhythmischen Einheiten und in kunstvolleren Psalmen auch die der einzelnen Versglieder. Allerdings verbindet sich damit auch das Streben nach einem gewissen, bald mehr, bald minder vollständigen Ebenmaß in der Lautmasse, bzw. in der Zahl der Tonsilben der einander correspondirenden Versglieder; und in manchen dichterischen Stücken ist dieses Streben in einer längeren Reihe von Versen oder wol auch in dem ganzen Stück durchgeführt, so daß sich mit dem Satzrhythmus ein gewisser Silbenrhythmus verbindet. Doch ist dies Ausnahme, nicht Regel, und immer ist der Silbenrhythmus (die metrische Form) ein Accidenz; das für die poetische Formgestaltung Maßgebende aber bleibt der Satzrhythmus. Dies verkannt und das Hauptgewicht auf Silbenrhythmus und metrische Form gelegt zu haben, das ist der Hauptfehler Ley's, der daran Schuld ist, daß — trotz

vieler in seinem Werke enthaltener feiner und lehrreicher Bemerkungen über die Form der hebräischen Lyrik — der wahre Grundcharakter derselben durch sein metrisches System mehr verdeckt, als in's Licht gestellt wird. Auch im einzelnen wird übrigens in der Durchführung desselben, wie die Verseinheit und der Satzrhythmus (s. oben), so auch die wirkliche Strophenabtheilung nicht selten zerstört (vgl. z. B. S. 244, wo zu Gunsten der beliebten metrischen Form die handgreiflichen Strophenanfänge V. 5 und V. 9 verkannt werden).

8. Die Ansicht Ley's über die Bedeutung des Selah (S. 63 ff. 142 u. a.), daß es Strophenabtheilungszeichen sei, aber nur gesetzt werde, wo man diese leicht verkennen könnte, namentlich wo sie nicht durch den Sinn, sondern nur durch das Metrum bestimmt ist, kann überhaupt erst dann ernstlich in Betracht kommen, wenn man sich von der Haltbarkeit seines metrischen Systems überzeugt hat.

Diesen Bemerkungen zu Folge wären die metrischen Beweisgründe für die oben (S. 503 ff.) gegebenen Emendationen in so weit hinfällig, als sie nicht auf die oben unter Nr. 2. 4 u. 7 gemachten Zugeständnisse sich stützen können. Indes sind sie theilweise auch durch andere Gründe empfohlen; ihre Mittheilung wird sich aber auch schon dadurch rechtfertigen, daß es im Interesse der Wissenschaft nur erwünscht sein kann, wenn Hr. Dr. Ley seine Theorie nach allen Seiten hin und nach allen ihren Consequenzen durchzuführen versucht.

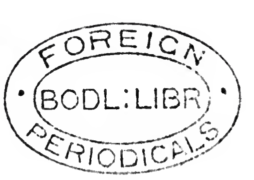
E. Riehm.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.



Jahrgang 1877, viertes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1877.

Abhandlungen.

1.

Luthers erste Vorlesungen als Lehr- und Lebenszeugnis [1]).

Von

H. Hering, Superintendent in Lützen.

Luthers erste Vorlesungen liegen gedruckt vor uns, eine Weihnachtsgabe. Er selbst hat Weihnachten 1516 geäußert, daß sie als eine Kinderei des Schwammes höchst würdig seien und keinesfalls die Bemühungen würdiger Männer und würdige Typen verdienten [2]). Nach 360 Jahren ist diese Demut dadurch belohnt, daß sich dennoch ein vir dignus um Luthers erste Gabe aus der Schrift bemüht hat, ein Veteran der Kirche und Theologie, der emeritirte Pfarrer J. K. Seidemann. Das dem I. Bande beigegebene Facsimile der Handschrift Luthers läßt erkennen, welchen Fleiß die Entzifferung der 297 Blätter Text [3]) gekostet hat. Sein Verdienst

---

[1]) J. K. Seidemann, Dr. Martin Luthers erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen aus den Jahren 1513—1516, aus der Handschrift der Dresdner Bibliothek. Dresden, bei v. Zahn, 1876. Band I: XXI u. 470 Seiten; Band II: 407 Seiten und eine Seite Addenda. — Seidemann, Die ersten Vorlesungen Luthers über die Psalmen; in den Studien und Kritiken von 1875, S. 559—575; ergänzt und erweitert in der werthvollen Vorrede zu Bd. I der Vorlesungen.

[2]) Vorwort zu Bd. I, S. X.

[3]) Vorwort, S. XII.

hat die Universität Halle durch Verleihung der theologischen Doctorwürde geehrt.

Wenn man die beiden stattlichen Bände nur durchblättert und sich an der in Papier und Druck gleich musterhaften Ausstattung erfreut, dann stimmt man gern in den Dank ein, den der Herausgeber der königlichen Generaldirection der öffentlichen Sammlungen für Kunst und Wissenschaft und dem sächsischen Ministerium des Cultus und Unterrichts ausspricht: „denn nur durch deren Unterstützung und Förderung ist der Druck des Werkes möglich geworden und zwar ‚dignis typis', an welchen Luther doch auch seine Freude gehabt haben würde" [1]). Und an dieser unter Verzicht dennoch gereiften Frucht möchte die Hoffnung sich stärken, daß auch der Psalter mit Luthers Glossen, den wir nur in Rambachs von Mängeln nicht freier Uebersetzung kennen [2]), nach den von Prof. Riehm kürzlich gegebenen Proben (Osterprogramm der Universität Halle 1874, S. 6ff.) durch einen gleich correcten und würdigen Abdruck ganz an's Licht gezogen werde. Möchte doch, da die Kirche ja zu arm ist, um an Abtragung solcher „Ehrenschulden" auch nur denken zu können, auch für dies Werk und diese Schuldabtragung sich einmal eine hohe Förderung finden!

Mußte man schon nach der Mittheilung Seidemanns in dieser Zeitschrift [3]) eine Bereicherung unserer Einsicht in die Entwicklung der Theologie Luthers erwarten, so ist diese Erwartung jetzt völlig gerechtfertigt. Die Lücke, welche bisher die sogenannten Initia Lutheri, jene in Wolfenbüttel aufbewahrten Glossen zum Psalter, von den frühesten Predigten, die uns erhalten sind, trennte, ist durch eine theologische Arbeit ausgefüllt, die so umfassend und reich an Zeugnissen ist, daß jeder Punkt der Lehre Luthers die hellste Beleuchtung empfängt. Ein dankenswerther Fund wäre ja in dieser Beziehung schon ein Fragment in dem Umfang der oben erwähnten Mittheilung Seidemanns gewesen: was wir aber erhalten haben, ist geradezu eine große Entdeckung. Der folgende Aufsatz versucht

---

[1]) Schluß des Vorworts, S. XXI.

[2]) Bei Walch, Bd. IX, S. 1514—2545.

[3]) a. a. O., S. 559ff.

zunächst durch eine knappe Darstellung des Lehrgehalts der Vorlesungen einen Eindruck von der Bedeutung dieser Entdeckung zu geben.

Wie in den Initia vorher und in der Operatio in psalmos vom Jahre 1519 nachher liegt Luthers Auslegungsmethode noch in den Windeln der Allegorese. Er bleibt hierin noch Schüler Augustins, bleibt damit zugleich auf der Bahn der exegetischen Tradition und im ganzen ein Gegner des Lyra. Warnt er vor historischer Auslegung als einer poetisirenden (I, 72. 89), so mußte sie ihm doppelt verdächtig sein, wenn sie, wie bei Lyra, nach der Abhängigkeit von jüdischen Auslegern schmeckte (II, 254). Aber diese falsche Methode verflocht sich bei Luther wie bei Augustin mit dem wichtigen evangelischen Princip, das sie vertraten, dem paulinischen Grundsatz, daß der Buchstabe tödet, und der Geist lebendig macht. Buchstäbliche Auslegung des Alten Testaments war ihnen parallel der nur buchstäblichen Erfüllung der Forderungen des Alten Testaments eine jüdelnde, geistlose Gesetzlichkeit, ein Abfall vom Evangelium. Außerdem erschien diese allegorische Methode mit ihrem vierfachen Schriftsinn, den er für einige Psalmen sogar zum sechsfachen vermehren möchte (I, 399), der Unendlichkeit des Verständnisses angemessen, welche jede Stelle der heiligen Schrift besitze, wie sie auch dem Bedürfnis seines forschenden Geistes entsprach, im Verständnis der heiligen Schrift immer fortzuschreiten (II, 297). Es hängt hiemit der Eifer zusammen, mit welchem er immer neuen Auslegungen gegen die Thoren das Wort redet, die nicht wollen, daß die Wasser zwischen den Bergen hinfließen, sondern zwischen ihnen stehen bleiben (Ps. 104, 10), daß nicht Quellen entspringen, sondern Lachen entstehen (II, 205). In dieser vollen und durch keine exegetische Rücksicht gezügelten Freiheit wuchs ihm auch der Muth selbständiger Ansicht allen Autoritäten gegenüber (II, 280), wie er anderseits in ihr jede Deutung gutheißen konnte, wenn sie nur den Regeln des Glaubens nicht widerstreite (I, 390). Er selbst geht in dem Schema des vierfachen Schriftsinnes nicht als ein beengter einher; er handhabt es auch nicht mit pedantischer Regelmäßigkeit, wie z. B. Lyra. Die Leichtigkeit, mit der er, an neuen Einfällen, Anwendungen, Combinationen uner-

schöpflich, mit dem Schema gleichsam spielt, verräth eine Kraft, die jeden Augenblick im Stande ist, jene Formen zu zerbrechen, ohne selbst dadurch zu verlieren. Er selbst ist sich dieser Kraft auch wol bewußt; er äußert einmal, wenn jemand wolle und Zeit habe, so könne er ganz leicht auch die verschiedensten Auslegungen aller mit einander in Einklang bringen: er selbst, so gering er sei, glaube, daß ihm das in dem Herrn nicht unmöglich sei (II, 391).

Auch die Initia waren ganz von der allegorischen Methode beherrscht. Zwischen ihnen und den Scholien besteht indes ein bedeutender Unterschied. In jenen geht Luther überwiegend dem sensus literalis nach [1]), d. i. der Beziehung auf Christus. So sind die Psalmen, um den augustinischen Ausdruck zu brauchen, meist ex persona capitis oder corporis herausgebetet, Reden Christi selbst oder der Gemeinde, des gläubigen Volks. In diesen, den Scholien, dagegen gibt er fast überall dem tropologischen Sinne den Vorzug, der auf das geht, was in der Seele in ihrem Kampf gegen das Fleisch geschieht, und erklärt ihn für den primarius (I, 399 u. ö.) [2]). Eine Wendung zum Subjectiven, die, wahrscheinlich selbst eine Frucht nicht bloß theologischer, sondern religiöser Weiterentwicklung [3]), uns darauf vorbereitet, daß wir in den Scholien reichlicher als in den Initia Zeugnisse des inneren Lebens, daß wir inniger als in jenen die Objecte des Glaubens mit dem Glauben des Individuums verknüpft [4]) und dadurch auch die Theologie Luthers als eine bereicherte und vertiefte finden werden.

---

[1]) Vgl. Riehm, Luthers älteste Psalmenerklärung „Studien und Kritiken" von 1875, S. 119.

[2]) Damit läßt sich wohl vereinigen, daß er den buchstäblichen Sinn fundamentum caeterorum, Magister et lux et author et fons atque origo nennt (II, 279 f.).

[3]) Weil Gott wegen seiner unerschöpflichen Weisheit auf jeder Stufe des Weges zur Vollkommenheit mit einem Ueberfluß an Gaben ist, so macht der, welcher auf der ersten Stufe ist, andere Erfahrungen als der auf der zweiten und so fort, weil viele Wohnungen im Hause des Vaters Christi sind. So entstehen so viele Erklärungen der heiligen Schrift und eines Textes, die nicht zu verachten sind, besonders die moralischen (tropologischen) (I, 383).

[4]) Wo immer im Psalm Christus klagt und in Betrübnis betet, da klagt

Im Wesentlichen ist Luthers Lehre dieselbe wie in den Initia. Der Cardinalpunkt ist die Frage nach der Gerechtigkeit, der Rechtfertigung. In schroffer Abwehr aller Selbstgerechtigkeit und Selbstverherrlichung, einer Abwehr, in welcher sich der paulinische Gegensatz gegen Pharisäismus und der augustinische gegen Pelagianismus auf's neue belebt, wird, ebenfalls auf paulinischer Grundlage und unter mannigfacher Anlehnung an Augustin, gelehrt, daß der Glaube die Gerechtigkeit ist; beide Begriffe, Glaube wie Gerechtigkeit, umspannen mit der Gnade auch den Geist, mit der Vergebung auch die Belebung; und aus diesen voll und tief gefaßten Grundprincipien fließt eine Fülle von Bestimmtheiten der Gesinnung ab, von welchen besonders die, welche dem Gegensatz gegen die Sünde Ausdruck geben, und die wir unter Buße und Heiligung begreifen würden, in den schärfsten Linien, mit den schneidendsten Worten ausgeprägt sind. Beides, jene lebensvolle Position, wie dieser tiefe, scharfe Gegensatz, sind auf Christum und weiter auf die heilige Schrift, Gesetz und Evangelium innig bezogen.

Im Anschluß an das über die exegetische Methode Luthers Gesagte und zugleich als ein in die folgende Lehrdarstellung einführendes Prolegomenon mögen seine Aussagen über diesen letzteren Punkt, die heilige Schrift, vornan stehen.

Bezeichnend für Luthers eigenes Verhältnis zur Schrift ist die Ausführung des Vergleichs Ps. 1, V. 1 u. 2: Der Fels der Schrift läßt denen, welche im Gesetz des Herrn sinnen, selbst überfließende Bäche und Wasserflüsse von Erkenntnis und Weisheit, obendrein von Gnade und Süßigkeit hervorsprudeln. Decursus aquarum aber lautet es, weil die Rede der Schrift schnell läuft; denn die Gnade des heiligen Geistes kennt keine langsamen Kraftbemühungen. Ein Erfahrener weiß es, daß der, welcher im Gesetz des Herrn sinnt, auf kurze Weise und plötzlich über sehr vieles belehrt wird, und daß in der Stimme ihrer Katarrhakte gleichsam eine Ueberflutung mit Verständnissen auf ihn eindringen

---

und betet jede gläubige Seele, welche in Christo gezeugt und gebildet ist (I, 106).

wird. So ist sie wahrlich ein Lauf, wo das menschliche Studium kaum ein Kriechen und Hinken ist. Jetzt sind wir so an dem Wasserfluß; in Zukunft werden wir ganz hineingehen und in jenen Wassern verschlungen werden (I, 11 f.) [1]). Jedes Buch, ja jedes Wort der Schrift ist ein Quell, der den Dürstenden unerschöpfliches Wasser spendet (I, 282).

Solche Bedeutung hat die Schrift, weil sie Evangelium ist, das Wort der Liebe, des Friedens und des Geistes (II, 81), in welchem uns die Gnade Gottes verliehen ist (II, 241). Besonderes Interesse gewinnt die Erörterung über das Wesen des Evangeliums erst beim Hinzunehmen von Luthers Auffassung des Gesetzes und dem Verhältnisse beider zu einander [2]). Es ist ein scharfer Gegensatz, in den beide gestellt werden. Das Gesetz ist das Wort des Moses an uns; das Evangelium das Wort Gottes in uns; jenes bleibt draußen und redet von dem sichtbaren Schatten des Zukünftigen, dieses kommt innerlich an uns und redet vom Inwendigen und Geistlichen, von der Wahrheit. Das Wort Gottes, das Evangelium dringt als zweischneidiges Schwert in's Innere; das Gesetz unterweist und heiligt nur das Fleisch (II, 61). Denn obwol es durch Furcht der Strafen die Hand abhalten und durch Hoffnung auf Gutes (zeitliche Güter) zu Werken reizen konnte, so hat es doch den Willen inwendig weder lösen noch binden können (zur Freiheit lösen, die Begierden binden); dies geschieht nur durch das Band der Liebe, welche nicht das Gesetz, sondern Christus in seinem Geist gegeben hat (I, 5). Die Zeit des Gesetzes war ein Jahr malignitatis et maledictionis (1, 207).

Die Spannung dieses Gegensatzes scheint freilich nachzulassen, wenn Luther unter Anwendung augustinischer Grundsätze — „spiritus latet in litera" (I, 167; vgl. I, 413) — behauptet, die evangelische Gnade und Glaubensgerechtigkeit sei immer gewesen, nur nicht enthüllt, sondern in Räthsel gelegt (I, 423), und erst

---

1) Vgl. hierzu Luthers Wort aus den Initia über das, was die heilige Schrift gläubigen Seelen sei. Köstlin, Luthers Leben I, 109.

2) Für die Lehre der Initia ist zu vergl. Köstlin, Luthers Theologie I, 83 ff.

mit dem Evangelium, dem „neuen Gesetz“, sei das Verständnis des alten gekommen (I, 255), und wenn er als den geistlichen Sinn des Gesetzes die Kreuzigung des Fleisches bezeichnet (II, 197). Denn dann stimmt es ja mit dem Evangelium in so fern überein, als auch dies ein Wort des Gerichts ist (I, 72. 73) und ebenso wie das Gesetz das Opfer zum Zweck hat; denn was thut das Evangelium anders, als daß es uns selbst schlachtet und tödtet nach dem Fleisch und uns so lebendig gemacht nach dem Geist Gott darbringt (I, 186)? Ist es doch das Königsscepter Christi und ein eisernes, weil es dem Fleisch hart und zuwider ist (I, 26). So, mit Geist erfüllt, ist das Gesetz nicht mehr, was es als Buchstabe wäre, ein todtes Rohr, sondern lebendige Zunge; und das Evangelium, fleischlich behandelt, ist ein todtes Rohr und alles, was von Moses gesagt wird (2 Cor. 4) (I, 332). Hing also zuvor die Schrift des Alten Testaments am fleischlichen Buchstaben, wie die Haut am Fleisch, so ist sie jetzt vom Fleisch getrennt und hat nichts anderes, als daß man erkennt, daß sie im Fleisch und vom Fleisch gewesen sei; denn die Bilder (figurae) klingen zwar fleischlich, werden aber jetzt nur geistlich verstanden (accipiuntur) (II, 196). So scheint der Unterschied des alten, und des neuen evangelischen Gesetzes sich in den zweier entgegengesetzten Auffassungen, der buchstäblichen und geistlichen, aufzulösen und, da nur die letztere berechtigt ist, mit der ersteren aufzuheben.

Aber es ist nicht zu übersehen, daß auch das geistlich gedeutete Gesetz, soweit es Forderung ist, und auf diese Seite kommt es Luther meistens an, vom Evangelium unterschieden bleibt. Da es nur mit der einen negativen Seite des Evangeliums, wonach dasselbe die Tödtung des alten Menschen fordert, zusammenfällt, so theilt es weder den eigentlichen Sinn desselben, noch kann es zur Erfüllung jener negativen Forderungen die Kraft verleihen; denn diese Kraft eignet dem Evangelium wesentlich nach seiner positiven Seite, nach der es Gnadenbotschaft ist. So ist denn das alte Gesetz geistlich verstanden nichts weiter als die Kreuzigung des Fleisches und kündigt daher Jesum den Gekreuzigten an; aber das neue Gesetz ist Heil und Befreiung des Geistes. Dem alten Gesetz kommt alles zu, was zur Zerstörung (destructio) des alten Menschen

gehört; dem neuen alles, was zur Auferbauung (constructio) des neuen Menschen gehört; daher ist jenes Gericht (judicium), dieses Gerechtigkeit (justitia); jenes Zorn, dieses Erbarmen; jenes hart, dieses süß (II, 197). Altes und neues Gesetz verhalten sich zu einander wie der getödtete alte und der erweckte neue Mensch (II, 200). Und zwar zeigt das Gesetz nur, wie einer ein Ertödteter sein müsse; aber es hat nicht lebendig gemacht, nicht gezeigt, wie er lebendig gemacht wird (I, 48), es bereitete zwar vor, aber es gab nicht (I, 159).

Es ist aber nicht bloß die Kraft zum Vollbringen seiner geistlichen Forderungen, es ist dieser geistliche Sinn selbst, den das Gesetz vom Evangelium empfängt; den es nicht aus sich selbst erzeugt. Eine längere Auseinandersetzung über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium unter dem Bilde von Cither und Psalter geht in die Spitze aus, daß Geist und Evangelium — Luther braucht beide Begriffe öfters identisch — nicht anders als geistlich verstanden werden können, wozu man hinzudenken muß: weil sie nicht mehr sind, was sie sind, wenn sie anders verstanden werden; dagegen bleibt das Gesetz, auch wenn es nicht geistlich verstanden wird, doch litera per se. Das Gesetz wird nur geistlich durch Verwandlung und Erklärung der Bilder (transmut. et expos. fig.). Das Evangelium dagegen hat durch sich selbst im Geist eine figura aperta. Das Gesetz nur, wenn es durch Studium zum Geiste gestoßen und gebildet wird (tundatur et formetur). Es folgen dann die Worte: Quia Evangelium revelat legem et non . . . Das Folgende ist in der Handschrift weggeschnitten, und höchst wahrscheinlich ist ergänzend zu lesen: et non lex evangelium (II, 167 f.).

Bei dieser Abhängigkeit des Gesetzes, sofern es geistlich ist vom Evangelium, fragt es sich nun, ob und wieweit sein geistlicher Gehalt vor der Erscheinung der Gnade den Frommen des alten Bundes erschlossen gewesen sei. Fest steht, wie es ja in der kürzlich von Prof. Riehm aus den Initia ausgehobenen Stelle[1]) schon ausdrücklich sich bezeugt findet, daß sie den Buchstaben nicht in dem Sinn der Schriftgelehrten und Pharisäer, daß sie nicht bloß

---

[1]) „Studien und Kritiken“ von 1875, S. 123.

die des Inhalts entleerte Schale gehabt haben. Denn wie das Gesetz Mosis beides enthalten hat, den Buchstaben und den durch den Buchstaben bezeichneten Geist, so sind auch alle, welche es so als Bezeichnung und Bild des Zukünftigen aufgenommen haben, wol selig und sind es gewesen (II, 280). Er führt dazu Gal. 3, 23 an. Doch wird man durch die Bezeichnung des Gesetzes als eines Bildes schon darauf hingewiesen, unter dem „Geist" nicht zu viel zu verstehen. Der Unterschied bleibt doch zunächst zwischen Gesetz und Evangelium, daß in jenem ein Schatten, in diesem die Wahrheit gegeben ist (II, 252). Den Alten erschien die Gnade Gottes noch nicht, sondern sie ist ihnen geweißagt, wie uns noch nicht erscheint, was wir sein werden, sondern wir's in Zeugnissen haben; so daß das Verhältnis des Gesetzes zu der Zeit der Erfüllung, des Glaubens, der Gerechtigkeit demjenigen analog ist, in welchem die Zeit des Evangeliums zur zukünftigen Herrlichkeit steht (II, 287). Daher sagt Luther wol, der Prophet habe im Gesetz des Mosis verborgen und verschlossen gesehen das Gesetz des Glaubens, das Evangelium der Gnade und die zukünftigen Dinge, wie die Nuß in der Schale, den Schatz im Acker (II, 280); es ist auch der geistliche Segen, mit welchem uns der Vater in Christo gesegnet hat, und der vor Zeiten dem Abraham versprochen ist, den Frommen des alten Bundes gegeben; aber er wendet doch das Wort recti im Unterschied von justi auf die Gläubigen (fideles) der Synagoge an. Diese haben nämlich zwar nicht die fides revelata gehabt, welche unmittelbar zu Gott durch Christum lenkt; dennoch haben sie nicht den nackten Buchstaben gehabt, sondern den Buchstaben, welcher das, was des Geistes war, verbarg, weil sie mit einfältigem Glauben der Verheißung warteten (II, 255 f.). Man wird kaum fehl gehen, wenn man daher zu der ausgesprochenen Ansicht Luthers: die Alten haben im Buchstaben den Geist gehabt, mit hinzudenkt, sie haben aber zugleich im Geist auch Buchstaben, am Ewigen zeitliches, vergängliches gehabt. Nur dann wird es verständlich, wenn er sagt, das Gesetz sei auch denen ein Zuchtmeister auf Christum gewesen, welche es literaliter erfüllt, und wenn er ihnen sogar einen Empfang

der Gnade de congruo zuschreibt (II, 289) [1]). Der Begriff des „Buchstabens“ ist also augenscheinlich ebenso wie der des „Geistes“ trotz der Schärfe, mit welcher beide von Luther meist wider einander gebraucht werden, mit einem Etwas von Relativität behaftet. Es sei noch an die Aeußerung erinnert, daß in der Entwicklung der Heilserkenntnis jedes vorhergehende Nichterkennen immer der Buchstabe der folgenden Erkenntnis, des Geistes sei (II, 298. 368), und weiter an die, daß die Unvollkommenheit des Klebens am Buchstaben sich auch an den Aposteln noch fand, und daß überhaupt niemand so vollkommen sei, daß ihm nicht noch vom Buchstaben etwas verbleibe, daß er noch nicht ganz Geist sei, vom alten Menschen, daß er noch nicht ganz ein neuer sei u. s. w. (II, 299).

Dieses Anderssein und Mindersein des Geistes im Alten Bunde drängt nun dahin, daß der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium wieder klarer aus der Vermischung durch die geistliche Deutung hervortritt, und daß es anerkannt wird, wie im Gesetz nach Luthers Anschauung doch mit eine Veranlassung zum „Buchstaben“ gelegen habe. Und zwar wird man bei dem Schattencharakter des Gesetzes gegenüber dem Evangelium nicht bloß an den Gegensatz des Deutlichen und Undeutlichen, des Verhüllten und Unverhüllten und des Offenbaren denken dürfen. Es ist vielmehr außer diesem die menschliche, zeitliche, vergängliche Beimischung des alten Gesetzes, für die Luther ein Auge hat; und es ist ein Zeichen seines bedeutenden Geistes, daß er, was ja ein Leichtes gewesen wäre, sich hierüber nicht mit der allegorischen Deutung hinweghalf. So bemerkt er zu der Bitte: legem mihi pone Domine (Ps. 119): Da das Gesetz gegeben ist, und dieser doch bittet, daß ihm eins gegeben werde, so wird es offenbar, daß er ein anderes Gesetz sucht, nämlich das evangelische und geistliche. Was auch daraus offenbar ist, daß er den Herrn selbst bittet, ein Gesetz zu geben. Er sagt nicht: Ein Gesetz gebe mir Moses, Cäsar, irgend ein Mensch, sondern du selbst, Herr, dessen Worte

[1]) Ueber die Begriffe de condigno und de congruo bei Luther später ausführlicher.

Geist und Leben sind, und der du ein lebendiges Gesetz gibst (II, 302). Im Verfolg dieser Stelle heißt es dann, daß, während Gottes Gesetze unveränderlich sind, die menschlichen Aenderung und Dispens erleiden, weil sie immer etwas veränderlichem, dem Ort, der Zeit, dem Körper angepaßt sind (II, 303). Man wird bei dieser Hindeutung auf einen menschlichen, vergänglichen Bestandtheil des Gesetzes, bei der Nebeneinanderstellung von Moses und Cäsar an Luthers Streit mit den Schwärmern erinnert, in welchem er gegenüber einer buchstäbelnden Gesetzlichkeit mit ihrer eigensinnigen Berufung auf mosaische Verordnungen diese der Juden Sachsenspiegel genannt hat. Noch hat sich ihm nicht wie später an dem Orientirungspunkt des Gewissens die Unterscheidung zwischen dem Ewigen und dem der Zeit, dem Ort, dem Volk „Angepaßten" vollzogen; aber in einer merkwürdigen Stelle tritt doch schon hervor, wie sie sich vorbereitet, wie er bestimmte Dinge die zum „Buchstaben" gehören, als dem Gesetz inhärirend und durchs Evangelium beseitigt ansieht: Das Evangelium wird wegen seiner Reinheit und seines geistlichen Charakters (spiritualitas), geläutertes Silber genannt. Denn es lehrt nur Geistliches und läßt nichts Fleischliches zu (carnalitas), wie das Gesetz, welches den Scheidebrief, die Polygamie und viele andere Dinge erlaubte, die den Geist hindern, wie Reichthum, Ehre, Lust. Noch dazu band es nicht den Geist durch die Liebe, sondern hielt nur äußerlich die Hand ab . . . . (I, 78 [1]).

In dieser Beurtheilung des Gesetzes wird man nicht Anti- oder Anomismus sehen dürfen, sondern einen gerade durch den ethischen Geist des Evangeliums gebildeten Keim einer historisch-pädagogischen Auffassung des Gesetzes, der noch in den Hüllen der Allegorese steckt. Er hat für sich das Wort des Herrn Matth. 19, 8 und bewegt sich im Uebrigen auf der Linie der paulinischen Ausführungen, auf die er sich auch wiederholt bezieht (namentlich Gal. 3 und 2 Cor. 3).

Nach dem Vorangeschickten dürfen wir in Luthers Lehre das zu finden erwarten, was ihm als Geist, als Evangelium im Gegensatz gegen Gesetz und Buchstaben galt. Der folgende Abriß der-

---

[1]) manum exterius te . . ., gewiß zu ergänzen tenebat.

selben hebt ihrem Charakter gemäß von dem Subjectiven an und zwar zunächst von seiner Auffassung der Sünde und ihren Folgen für die Natur und Kräfte des Menschen. Denn nur aus ihr heraus kann sein positives Princip der Glaubensgerechtigkeit recht beleuchtet werden.

Das starke Gefühl sündlichen Verderbens, die Ueberzeugung von der eigenen Unwürdigkeit, von der Untüchtigkeit aus eigener Kraft das Heil zu wirken, welche Luther persönlich zum Evangelium gezogen und getrieben haben, spiegelt sich in seinen Vorlesungen wie auch in den Initia ab. Seine Betrachtung der Sünde ist nicht jene verstückte, wie sie der kirchlichen Theologie eigen war und in ihr feste Formen und Formeln gefunden hatte. Er zählt zwar die sieben Todsünden auf (II, 142), ergeht sich auch über einzelne von ihnen (I, 42. 195; II, 32); er distinguirt ferner in Anlehnung an die übliche Bezeichnung der Personen der Trinität (Gewalt, Weisheit, Güte) Sünden der infirmitas gegen den Vater, der ignorantia gegen den Sohn, der malitia oder concupiscentia gegen den heiligen Geist (I, 4): aber doch hat er meist das Wesen der Sünde selbst und den durch sie erzeugten Zustand der Kraftlosigkeit zum Geist, der Schuld und Unwürdigkeit im Auge. Seine Betrachtung ist wesentlich eine centrale. Aber dabei verfährt er nicht demonstrirend, nicht abstract; sondern seine Aussagen haften an der Bezeugung der Gnade, der Verurtheilung der Selbstgerechtigkeit, der Forderung des Selbstgerichts und der Selbstverdammung. Der Gegensatz von Geist und Buchstaben greift auch hier ein. Wenn z. B. der Psalmist (Ps. 18, 3) eine Reinigung von den verborgenen Sünden bittet, so versteht er das peccatum mysticum, Sünden im Geist, nicht im Buchstaben, die aus der concupiscentia originalis kommen, und um welche sich die Juden nicht gekümmert, weil sie den Willen nicht für Sünde achteten, sondern nur das Werk (II, 95). Diese, die Erbsünde, aber ist das Haupt aller; viele, ja alle sind in sie eingehüllt (I, 43. 113). So ist der Mensch Fleisch und nicht Geist (II, 54; I, 439). Wir sündigen daher immer, sterben immer und haben immer nöthig, daß uns Gott Gnade für unsere Schuld bezahle und wir immer von neuem anfangen (II, 290). Denn inwendig sind wir voll Flecken, wenn

wir auch durch buchstäbliche und menschliche Gerechtigkeit äußerlich anders erscheinen (II, 280). Für das, was wir so ohne die Gnade sind, braucht er den Ausdruck nihileitas (II, 95) und nennt uns massa perditionis (II, 328).

Etwas wie Großes es ihm um die Sünde ist, geht aus der Aeußerung hervor, daß sie ein unendliches Uebel sei, wie die Gnade ein unendliches Gut (I, 24). Gott hat um ihretwillen sich von der Seele gewendet, und wie kann sie leben, da Gott ihr Leben ist, wie sie selbst das Leben des Körpers (II, 59). So ist denn der Mensch unter dem Zorn, beladen mit dem Uebel der Schuld (culpa [II, 286; II, 290]), Gewissensbetrübnis (afflictiones conscientiae [II, 100]) und anderen Strafen, dazu schwach und ohnmächtig, zu einem anderen Leben (sc. durch sich selbst) geändert zu werden (I, 411).

Unter der Macht der Sünde haben sich auch die dem Menschen ursprünglich verliehenen Kräfte verändert. Den Aussagen Luthers hierüber möge ein Ueberblick über seine Psychologie voraufgehen.

Für die Erkenntnis derselben flossen bisher nur spärliche Quellen. In einer seiner frühesten Predigten [1]) finden wir die Unterscheidung von intellectus und ratio, jenen dem Ewigen, Unsichtbaren, diese dem Zeitlichen, Endlichen zugewiesen. Auch in den Initia läßt sich die Spur dieser Unterscheidung wahrscheinlich verfolgen, wenn man das Wort „Verstand“ daselbst in intellectus zurückübersetzt. Denn mit jenem, nach dem heutigen Sprachgebrauch mehr für den Luther'schen Sinn der ratio geeigneten Worte hat gewiß Rambach bei Uebertragung der Initia [2]), sowie Walch bei Uebersetzung der Predigten [3]) den Begriff intellectus ausgedrückt. Doch ist dies Verfahren, wenn man nicht das Wolfenbüttler Original vergleichen kann, unsicher und kann nicht weit fördern. In den „Vorlesungen“ dagegen ist uns eine auch für dies Capitel sehr ergiebige Fundgrube

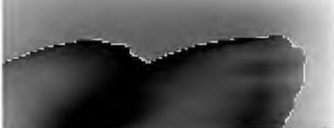
---

1) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie I, 100f.
2) Walch IX, 1999. Der Glaube ist ein Werk allein für den Verstand.
3) XII, 2160.

geöffnet. Drei Haupt- oder obere Vermögen des Seelenlebens finden sich öfter genannt: Intellect, Gedächtnis, Wille (intellectus, memoria, voluntas [I, 36. 248 u. ö.]). Aus dieser Dreizahl, die Luther den Menschen mit Augustin ein lebendiges Bild der heiligen Trinität nennen läßt (I, 37), treten Intellect und Wille besonders hervor (I, 219). Neben ihnen erwähnt er oft die syntheresis, und bezeichnet mit diesem von der Scholastik wie Mystik viel gebrauchten Begriff wol gleich ihnen das Gewissensprincip [1]). Andere schon früher angewandte Unterscheidungen sind die in potentia irascibilis, rationalis, concupiscibilis (I, 52. 393), und besonders die von intellectus und affectus (I, 97). Die Vernunft (ratio), die er mit dem sensus zusammen und gegen Intellect und Glauben in Gegensatz stellt, wird ein sechster Sinn genannt, welcher am sechsten Tage geschaffen sei, den Menschen (das eigentümlich Menschliche, aber nicht in höherem Sinn wird zu verstehn sein) ausmache und die fünf Sinne gleichsam zu Satrapen habe (II, 33). Also auch in den Vorlesungen ist sie ihm nur ein Vermögen des Endlichen, Welt- und Sachverstand, wie in jener Predigt und fortan immer.

Das Eigentümliche dieser Psychologie liegt indes nicht in jenen, anderwärts ausgemünzten Begriffen; sondern darin, daß der biblische Sinn Luthers sie einer Umschmelzung unterwirft, aus der die alten Namen mit neuem Gehalt hervorgehen. Wiederholt nämlich erinnert er, daß er das Wort intellectus nicht im Sinn der Philosophen als bloß natürliches Erkenntnisvermögen brauche; ihm habe es mehr von seinem Object als vom Vermögen den Namen, während es in der Philosophie umgekehrt sei: der Intellect ist ihm Erkenntnis des Sinnes Christi (I, 114. 380), geistliches Verständnis (spiritualitas, ut sapiam et intelligam, quae spiritus sunt [I, 82]); so ist denn der Glaube des Intellects eigentliches Gebiet (I, 359). Ebenso will er auch das Gedächtnis nicht wie in der Philosophie, sondern vom Beharren jedes Vermögens im Lobe Gottes verstanden haben; auch memorari sei soviel wie semper laudare, gratias agere (I, 398). Der memoria

1) Vgl. W. Gaß, Die Lehre vom Gewissen (Berlin 1869), S. 216 ff.



theilt er die Hoffnung zu (I, 359). Vom Willen endlich erklärt er, er verstehe ihn nicht, wie in den Schulen, sondern als libentia und spontanea promptitudo, als Freiwilligkeit im Gegensatz gegen das Unfreiwillige. Damit, fügt er hinzu, sei mehr gesagt, als mit actum volendi elicere: denn es kann gezwungen herausgequält und befehlsweise hervorgelockt sein (I, 23). So fließt ihm der Wille mit Freiheit und Liebe zusammen.

Diese Umsetzung psychologischer Begriffe in religiös ethische vollzieht sich bei Luther, indem er die natürlichen Kräfte anschaut, wie sie in dem, der den Glauben hat, gestaltet sind. Der Geist geht auch hier dem Buchstaben vor. Und wie fast überall Luthers Gedanken aus der Schrift erwachsen sind, so ist auch hier unverkennbar, daß sich ihm der durchweg religiöse Gehalt, den jene Begriffe in den Psalmen haben, erschlossen, daß dieser wesentlich zu jener Loslösung von der Scholastik den Anstoß gegeben hat. Gänzlich ist aber doch der Begriff ursprünglicher Vermögen, anerschaffener Geisteskräfte in jener Verwandlung nicht aufgelöst. Denn eben jene erscheinen doch auch unter dem Einfluß der Sünde. Und zwar wirken bei jeder Sünde alle drei mit, der Wille, der Intellect, das Gedächtnis. Dem ersten schreibt er die Bosheit, dem zweiten die Unwissenheit, dem dritten die Schwäche und Unbeständigkeit in dem Guten zu, das der Intellect erkannt und der Wille durch Auswahl (eligendo) gewollt hat (II, 183). Sie sind selbst durch die Sünde entartet. Der Mensch ist des inneren Lichts (luce interna) beraubt (II, 180); das bedeutet wohl, er hat die Ungetrübtheit des Intellects verloren. Dieser ist nämlich durch die Begierlichkeit fast sensualis in uns geworden (I, 83). Ja er äußert, der Intellect heiße als natürliches Vermögen in der heil. Schrift sensualitas, weil er nur die sinnlichen Dinge (sensibilia) fasse, wie scharf und klug er sei (I, 114); daß der Wille durch die Sünde gebunden sei, ist durchaus Voraussetzung der ganzen Heilslehre Luthers [1]).

Doch hindert diese ihn nicht, einen Ueberrest des Guten (residuum praeteritorum bonorum) anzuerkennen: die Erregung des

---

[1]) Von den Feinden Christi heißt es: praeferu ntsuam voluntatem (II, 24).

Gewissens (affectus syntheresicus [I, 5]); denn im Zustand der Sünde findet ein Anrufen, ein Schreien der Syntheresis zu Gott statt (I, 17). Auch zu den Feinden Christi redet die Wahrheit auf heimliche Weise, weil sie nicht so schlecht sind, daß sie nicht die Syntheresis hören und fürchten sollten, es möchte ihre Ungerechtigkeit einmal offenbar werden, und die Wahrheit gegen sie die Uebermacht bekommen (II, 24). Als Ueberrest bezeichnet er auch die Vernunft (ratio) neben der Syntheresis: Vernunft und Syntheresis murmeln dawider (remurmurant) und schreien immer zum Herrn, auch wenn der Wille von der Sünde gezwungen sündigt (I, 404); ein andermal heißt es: clamat syntheresis et remurmurat ratio (I, 396). Ueber diese Andeutungen gehen die „Vorlesungen“ nicht hinaus. Ihre Ausführung empfangen sie in der Predigt auf den Stephanstag von 1515 [1]). In den Initia findet sich, so viel ich weiß, nichts ähnliches; ein Zeichen, daß die Vorlesungen mehr in die Zeitnähe jener Predigt fallen werden.

Wie sehr sich jener „Ueberrest“ auf ein Negatives beschränkt, man möchte in ihm doch den Ansatz einer Milderung des Gegensatzes zwischen Gnade und Natur erwarten. Doch hat Luther jenen Gedanken nicht nach dieser Seite gewendet und entwickelt. Derselbe ist vielmehr selbst ein „Ueberrest“ scholastischer Theologie: schon bald, 1516, mit der Hingebung an die Prädestinationslehre Augustins, wird er abgestoßen; und die folgenden Jahre des Kampfes, besonders der Streit mit Erasmus drängten zu einer Schroffheit im Fassen jenes Gegensatzes, die für die Weiterentwicklung jener Keime auch nicht einmal die Möglichkeit mehr zuließ.

Schon jetzt steht fest: Nicht der Mensch, sondern Gott wirkt Heil, Gerechtigkeit, Leben. Das Elend und die Schwäche ist des Menschen; nur aus Gott die Aenderung (I, 411; II, 57). Daneben ist dem Gedanken einer Vorbereitung auf die Gnade, einer Vorbereitung, die von Seiten des Menschen geschieht, noch Raum gelassen; aber Luther sucht doch die Beeinträchtigung der allein Heil wirkenden Gnade auszuschließen. Wie ein Bittender

1) ...tlin, Luthers Theologie I, 120.

empfängt, weil Gott in seinem Erbarmen verheißen hat, zu erhören, so ist es auch nur die Verheißung seiner Erbarmung, durch die sich Gott zu unserem Schuldner gemacht hat; und in diesem Sinne billigt er den Ausspruch der Lehrer, daß Gott unfehlbar dem Menschen, der da thue, was an ihm ist (quod in se est), Gnade gebe; und daß er sich zwar nicht de condigno, aber de congruo auf die Gnade vorbereiten könne (II, 264 f.). So kann er denn doch trotz jenes Zugeständnisses an die scholastische Lehre, und wir werden dabei an ein Bild des Sermons von der Freiheit eines Christenmenschen vom Jahre 1520 erinnert, die Seele des Begnadigten mit einem Bettelmädchen vergleichen, das ein Fürst aus dem Mist gezogen und mit Purpur, Gold und Edelstein bekleidet hat. Wie sie bekennen wird, daß sie solches nicht von ihren Eltern, sondern von der Gnade des Fürsten habe, so geschieht's in allem mit der Seele in Christo, der sie mit seinen Gnaden schmückt (II, 162). Ja, so ungerecht und unwürdig sind wir vor Gott, daß auch der Glaube und die Gnade, durch welche wir jetzt gerechtfertigt werden, uns nicht aus sich selbst rechtfertigen würden, hätte Gott nicht einen Bund gemacht. In diesem Bund, dem der Gnade, ist Gott wahrhaft und treu und hält, was er versprochen hat (I, 190).

Alles Heil nun ist im Glauben beschlossen. Der Glaube ist Gottes Werk und Kraft: denn er macht Gerechte und wirkt alle Tugenden, kasteit, kreuzigt und schwächt das Fleisch (I, 400). Was spätere Lehrentwickelung gesondert hat, stellt sich jetzt bei Luther oft noch als Eins dar. Das Ethische wird mit dem Religiösen in Einem angeschaut; ja er ist sich noch weiterer Mehrdeutigkeit des Wortes bewußt, denn er sagt: Glaube werde zuweilen für einen actus interior, zuweilen für das Evangelium selbst, weil es den Glauben lehre, und auch für die Objecte des Glaubens genommen (I, 339). Es liegt hier also keine Unklarheit Luthers vor, sondern eine Oscillation des Begriffs, über die er sich selbst ganz klar ist, und wie sie sich in den paulinischen Briefen ebenfalls findet (Gal. 3, 23). Die kirchliche Lehre hatte allerdings den Begriff des Glaubens in den des kirchlichen Glaubensbekenntnisses verwandelt; Luther aber unterscheidet die Artikel

des Glaubens vom Glauben selbst (I, 133), und von diesem, dem actus interior, gilt es ihm offenbar, daß er rechtfertigt. Er beruft sich hierfür auf das Schriftwort: der Gerechte wird des Glaubens leben, indem er Röm. 1. Hebr. 10. Abak. 2 anführt (II, 305). An einer anderen Stelle fügt er zu dem Satz: im Glauben sind wir gerecht, hinzu: wie der Apostel vielfach davon handelt (disputat [I, 35]). Was nun dieser innere Actus des Glaubens dem Wesen nach sei, ist angedeutet, wenn er ihn mit der Hoffnung zusammenstellt (I, 107. 431); denn in dem Begriff der letzteren bewahrte ja auch die kirchliche Theologie mehr als in dem der fides den Gedanken an ein Vertrauen auf Gnade. Daß dieses Vertrauen bei Luther die eigentliche Seele des Glaubens ist, ist zwar, wenn man seine Heilslehre im Ganzen betrachtet, unzweifelhaft; ausgesprochen wird es indes selten so deutlich wie in der bemerkenswerthen Stelle. Christus sagt im Evangelio: Glaube, glaubt, vertraut (confidite [II, 51]).

Wird nur die Gerechtigkeit als „Gott glauben" nach Röm. 4 definirt (I, 218), so ist Luther mit dem Apostel, dem er folgt, weit davon entfernt, dem inneren Vorgang, den er Glaube nennt, durch sich selbst rechtfertigende Kraft beizulegen. Auf ein objectives Gut weist er auch da hin, wo Glaube und Gerechtigkeit identificirt zu werden scheinen: die Gerechtigkeit ist der Glaube, durch welchen wir von Christo Gnade hoffen (I, 238). Ja, er sagt ausdrücklich, daß nur die rechtfertigende Gnade ewig sei, nicht aber der Glaube (I, 253); derselbe ist das argumentum rerum, non ipsa res (I, 54).

Was ist nun die ipsa res? Das auszudrücken, so wie es sich auf dieser Stufe der Entwickelung Luthers darstellt, genügen die später ausgebildeten dogmatischen Formen nicht völlig. Noch sind die Grundbegriffe nicht scharf, wie später, von einander abgegrenzt; Gnade und Geist, Befreiung von der Schuld und Erlösung von der Herrschaft der Sünde; Gerechtsprechung und Gerechtwerdung, Glaube und neuer Sinn, das liegt alles im Bereich der Rechtfertigung, mehr in seiner Einheit als in seiner Gesondertheit angeschaut; und diese Fülle von Positionen ist mit jenem energischen, mannigfaltig und fein ausgeführten Gegensatz gegen die Eigenge-

rechtigkeit, gegen das eigene Ich so verschlungen, daß es hier und da scheinen kann, als sollte das diesem Gegensatz entsprechende Verhalten rechtfertigende Kraft besitzen.

Dennoch ist als das vornehmste Gut in der Glaubensgerechtigkeit das wohl erkennbar, was Luther sich persönlich in schweren Kämpfen errungen: die Vergebung der Sünden, die Stillung des Gewissens. So sagt er mit einem Ausdruck, den er auch in den Initia braucht: der Glaube ist der kurze Weg (compendium), durch welchen man auf kurze Weise zum Frieden und Heil gelangt (I, 431). Dem Gerechten wird die Sünde nicht zugerechnet (I, 113). Und zwar hat, da Alle Sünder sind, keiner es zuvor zu verdienen (promereri) vermocht, daß die Sünde vergeben werde. Der Herr vergibt allein umsonst, indem er die Sünde nicht zurechnet. Wer diese beiden Stücke wegnimmt, hat Christum verleugnet, wie schön St. Bernhard in einem Sermon meditirt (I, 113). Von den Uebeln, die Gott dem abnimmt, welchen er rechtfertigt, ist die Schuld, das Uebel im Gewissen, das erste (I, 347). Er braucht für Schuld hier und meist das Wort culpa (I, 148), doch findet sich auch der Ausdruck reatus (I, 149). Die Schuld ist die Ursache der Schmerzen des Gewissens (I, 148), und der Begriff malum culpae ist dem des justus gerade so entgegengesetzt, wie der des malum poenae dem des bonum (I, 147). Doch ist die rechtfertigende Gnade nicht, „wie unsere feinen Disputatoren definiren, dasselbe wie der Schulderlaß“, da die Schrift Röm. 5 unterscheidet: um unserer Sünden willen gestorben und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt (II, 249). Was er zu den positiven Wirkungen der rechtfertigenden Gnade rechne, geht aus einer Bemerkung zu den Worten des 71. Psalms hervor: libera me et eripe me; die Verdoppelung der Worte deute an, daß wir nicht blos von der Schuld, sondern von dem Elend der Schwachheit (miseria infirmitatis) erlöst werden, von welcher nach dem Schulderlaß noch viel in uns zurückbleibt, nämlich Schwäche im Gedächtnis, Blindheit im Intellect, Begierlichkeit oder Ungeordnetheit im Willen (I, 327). Auf die Frage, ob und wie Luther die Erlösung von dieser Schwachheit mit der Befreiung von der Schuld in Verbindung stehend denke, erhält man

zwar keine directe Auskunft; indessen liegt es schon in der angeführten Stelle, daß der Schulderlaß ihm die nothwendige Voraussetzung für jene sittliche Befreiung und Stärkung bildet, und er spricht es anderwärts ausdrücklich aus: bevor nicht nach Vergebung der Sünden (dimissis peccatis) die Seele in der Ruhe des Gewissens und im Vertrauen auf die Gnade Gottes ist, hofft sie nicht und bemüht sie sich nicht, die Sinne zu unterwerfen, ja sie kann es durch sich nicht; denn alle unsere Weisheit und Kraft ist aus Gott (II, 236).

Wie in den Initia wird nun die rechtfertigende Gnade, die Vergebung und Leben spendet, von der Uebung eines Selbstgerichts begleitet, welches Luther als Sichzürnen, Sichverklagen, Sichselbstverabscheuen, Sichverdammen bezeichnet. Mag seinem eigenen inneren Zustande eine so schneidende Ausprägung des Gegensatzes gegen den alten Menschen entsprochen haben, doch wird man an Vorgänger, an die er sich angeschlossen, denken müssen. Und in der That finden sich neben einem Satz, der das Wort des Herrn vom Verlieren der eigenen Seele streift, am Rande außer Augustin mehrere Schriftstellen vermerkt: Jes. 41. Gal. 6 (wohl V. 14). Röm. 8 (wohl V. 13), sowie das: ich lebe, doch nun nicht ich (Gal. 2, 20) (I, 72); auch beruft er sich für die Forderung: irascimini contra vos auf Ezech. 20 (wohl V. 43) (I, 49). Aber doch ist sein Hauptgewährsmann hierfür ohne Zweifel Augustin. Ihn lobt er, daß er schon vom irasci sibi rede (I, 393), und wir erfahren auch, wo? Vergeblich blättert man im Psalmencommentar Augustins. Der Blick desselben ruht bei justitia und judicium gern auf dem Endgericht mit seinen Strafen und Belohnungen; aus ihm schöpft er Trost für die duldende Kirche. Auch die von Luther vorzüglich geschätzte Abhandlung Augustins de spiritu et litera bietet keinen Anhalt. Er ist vielmehr durch ein Buch Augustins angeregt worden, auf das man wohl zurückgegriffen hat, wenn es sich darum handelte, neben der Aehnlichkeit der beiden großen Männer, die Verschiedenheit ihrer Lebensentwickelungen ins Licht zu stellen, die Confessionen. Die häufige Anführung desselben, namentlich des 8. Buches, machen es unzweifelhaft, daß ihn diese Zeugnisse von einem wahrhaft zerschlagenen Geiste (I, 109), von der rechten compunctio

(I, 407) mächtig gefaßt, daß sie ihn für das eigene lebendige Gefühl seiner Unwürdigkeit, für seinen Bußeruft, für den Heiligungstrieb seines Lebens jene schneidigen Ausdrücke haben wählen lassen, die von Augustin ab ein Eigenthum aller Feuergeister im Reiche Gottes, besonders auch der ethischen Mystik, geblieben sind (I, 49. 422) [1]).

So öffnet sich hier einer der Durchblicke durch die Lehre Luthers in sein inneres Leben. Wie besteht daneben die viel erhobene und oft widerlegte, mit trotziger Hartnäckigkeit immer wieder erhobene Beschuldigung, fleischlicher Sinn hätte Luthers Zerfall mit der Kirche verschuldet! Vielmehr, der Ernst seiner Buße läßt sich nicht an dem genügen, was damals gewöhnlich und unter Zustimmung der Kirche für Buße ausgegeben wurde. Aus seinen Thesen und aus der Kritik der scholastischen Bußtheorie vom Jahre 1518 ging dies schon bisher evident hervor; aber einige der Hauptpositionen, auf die seine spätere Polemik sich stützen wird, finden sich schon in den Vorlesungen vorgezeichnet.

Schon das nämlich bahnt eine Vertiefung der Betrachtung der Buße an, wenn er mit ihr jenes Gericht identificirt, das in dem Sichzürnen, Trauern, Sichschämen, Sichverabscheuen, Sichstrafen, sich vollzieht (I, 21. 23. 189. 191). Zwar fügt er hinzu: „wie unsere Theologen von den Acten der Buße sagen"; doch steht fest, daß angesehene und besonders zu Autoritäten gewordene Scholastiker, wie der Lombarde, daß auch innerlich gerichtete, wie Gerson, von dieser energischen Zuspitzung des Gegensatzes gegen das sündliche Ich nichts wissen, ja von den semipelagianischen Voraussetzungen aus nichts wissen konnten. Jener Gegensatz, wie er von Luther formulirt wird, ist tiefer, als ihre Forderungen, wie sich aus dem ersten Hauptstück der Buße, der compunctio, zeigt. Diese nimmt Luther in den Ausrufen des erschrockenen Gewissens wahr, wie z. B. Ps. 77 (I, 406ff.); ihr Wesen findet er in dem Wort ausgedrückt: „Zürnet" — nämlich gegen eure Sünden — „und sündiget nicht"; und er rechnet zu ihr alle Affectionen der potentia affectiva oder des Willens, weil dieser durch die Sünde

---

1) Eine längere Auslassung über Augustin als Vorbild I, 18.

befleckt sei, nämlich Schmerz, Anklage, Aufsichnehmen der Strafe und Leiden und andere freiwillig übernommene Martern (cruces [I, 51]). Bei mancher Aehnlichkeit mit der scholastischen Lehre ist doch nicht zu verkennen, daß hier ein ethischer, der biblischen Forderung der Sinnesänderung nahekommender Gedanke an die Stelle jener bestimmte Gefühlszustände erquälenden contritio der Scholastik tritt; daß auch das Kreuz, das er verlangt, nicht die Bedeutung einer Leistung hat, sondern der äußere Ausdruck jenes inneren ethischen Gegensatzes ist [1]), verwandter der mystischen Askese, die den Schmerz als Arznei liebevoll aufsucht. So kann er, da er als contritio nur jene tiefste Erschütterung des Seelenlebens kennt, die auf dem Bruch mit sich selbst beruht, und deren Vorbild ihm Augustin war, die Befürchtung aussprechen, daß zu schnell auf Seufzen und Zerknirschung vertraut werde (I, 109), ein Bedenken, welches in dem großen reformatorischen Zeugnis uns wieder begegnen wird.

Aehnliche Umbildung erfährt die confessio. Von der Ohrenbeichte, diesem Lieblingskinde der mittelalterlich kirchlichen Lehre und Praxis ist nirgends die Rede. Wohl rechnet er zum Selbstgericht auch das Beichten (induere confessionem [I, 18]); aber welch ein Unterschied von der kirchlichen Anschauung tritt uns in den Worten entgegen, das Bekenntnis der Sünde sei reines Verderben ohne das Bekenntnis des Lobes, durch welches wir dem Herrn bekennen, daß er gut ist (II, 324). Ihm ist die Beichte also eine doppelte: Bekenntnis unseres Elends und Bekenntnis der Barmherzigkeit Gottes, unserer Sünde und der Gnade Gottes, unserer Bosheit und der Gutheit (bonitas) Gottes. In der Beichte kann der Mensch Gott nicht ableugnen, was Gottes ist, und sich nicht

---

1) Das Gericht geschieht ihm, wie jede virtus, durch einen actus interior und exterior. Der innere besteht in der Selbstverabscheuung, exterior autem est sic se foris habere: ut amando contemptum, paupertatem, afflictionem, jejunium. Qui enim talia fugit et contraria quaerit, nondum est in judicio et per consequens nec in justitia Dei. (I, 133 f.) Jene Unterscheidung von interior und exterior findet dann noch in der Zeit, in welcher er gegen die kirchliche Lehre auftrat, wichtige Verwendung. Vgl. Köstlin, Luthers Theologie I, 190. 205.

zuschreiben, was nicht sein ist. Daher heißt sie auf's Eigentlichste confessio, weil sie einem Jeden bekennt und zuertheilt, was sein ist (II, 147). An die Stelle der üblichen Beichte, die so recht ein bloßes Herzählen der Sünden war, tritt somit eine evangelische, in der ebensosehr der Glaube, wie das Gefühl der Sünde laut wird, ein rein religiöser Act, der seine Bedeutung für's Heil nicht aus der Beobachtung theokratischer Ordnungen — Beichte vor dem Priester — empfängt. Statt dieses Moments tritt ein anderes hervor, das oberste religiöse Motiv der Verherrlichung Gottes. Bitte und Dank, Selbstanklage und Lob Gottes sind in seiner Beichte vereint. Noch präciser als in dem schon Mitgetheilten spricht sich dies in dem Worte aus: „In der Beichte bekennen wir, daß wir nichts sind und alles von Gott haben; und mit jener Vorliebe starker Geister für die Paradoxie begnügt sich Luther auch bei diesem Ausdruck noch nicht, sondern sieht in unserer Erniedrigung selbst die Ehre Gottes: confessio est laus Deo, nobis autem confusio; confessio Dei est pulchritudo tua, confessio tui deformitas Dei (II, 148 f.). Er findet diese in unserer Erniedrigung liegende Verherrlichung Gottes in dem Bekenntnis Ps. 51, 6 und erläutert analog im Schluß von Ps. 66, 3, den er mit der Vulgata übersetzt: mentientur tibi inimici tui, sie werden lügen, damit du wahrhaftig erwiesen werdest in deinen Reden, und möchte dies durch Induction durch die einzelnen Tugenden hindurch gelten lassen, so daß es, allgemein ausgedrückt, wahr sei: wir sind dir böse, damit du gut erwiesen werdest (bonificeris), das ist, wir erkennen an, daß wir schlecht sind, und erkennen dir alle Gutheit zu (confitemur), daß sie dein sei. Dies sei auch die Ausdrucksweise des Apostels im Briefe an die Römer, um welcher willen einige geglaubt, er lehre, man solle böses thun, damit das Gute komme; aber es ist das Wort confiteri, was damit ausgedrückt wird, denn nicht besser wird Gott gelobt, als durch das Bekenntnis unserer Sünden. Er zieht hierfür ein Wort des Hieronymus und eine Stelle aus Jesaias an (I, 257).

Bei diesen antithetischen Formeln von Selbsterniedrigung und Verherrlichung Gottes darf man nicht unterlassen, das stillschweigend mit zu setzen, was im Sinne Luthers jene Erniedrigung durchaus be-

gleiten muß, damit Gott verherrlicht werde: die göttliche Gnade und Barmherzigkeit. Nur weil sie über dem waltet, der sich erniedrigt, und bei ihm am meisten Raum gewinnt, ist die Selbsterniedrigung Gottes Ehre. Ueber die Selbstanklage äußert sich Luther auch sonst in einer Weise, welche die Rechtfertigung aus Gnaden zu beeinträchtigen und der Anklage für sich selbst rechtfertigende Kraft zuzuschreiben scheint. So in dem Wort, es sei unmöglich, daß ein Ankläger seiner selbst nicht gerecht sei, da er die Wahrheit sage; wo aber die Wahrheit sei, da sei Christus (I, 22). So in der anders gewendeten Betrachtung, daß in dem Selbstgericht, da es durch Gottes Wort vermittelt werde, Gottes Gericht schon vollzogen, Gott dem, der sich selbst richtet, conform geworden sei, so daß sich Gott gegen sich selbst kehren würde, wollte er jenen hinfort richten (I, 193); so auch in der langen Reihe schematisch geordneter Antithesen, denen der Gedanke zu Grunde liegt, daß die Selbstanklage vor Gott das Gegentheil zur Folge habe (II, 149). Darauf, alle einzelnen Worte durch Vervollständigung mit dem Grundprincip von der Rechtfertigung durch den Glauben auszugleichen, wird man verzichten können, und doch festhalten müssen, daß Luther nicht jenes Princip durch diese einzelnen Auslassungen habe aufheben oder wesentlich alteriren wollen.

Wie stellt nun bei so andern Voraussetzungen Luther sich zu der Lehre von der satisfactio, dieser eigentlichen Consequenz des semipelagianischen Systems? Allerdings nennt er sie in der üblichen Zusammenstellung mit den beiden andern Hauptstücken der Buße (I, 240); aber er legt auch diesem Worte einen andern evangelischen Sinn unter. Poenitentiam opere facere das bedeutet ihm, daß dem Fleisch und seinen Lastern durch mancherlei Kasteiungen vergolten, die Laster und Begierden ausgetrieben und am Kreuze Christi getödtet werden (II, 5). Es ist also die Schriftlehre von der Heiligung nach ihrer negativen Seite, für welche er noch die Terminologie der schriftwidrigen Lehre der Kirche anwendet[1]. Auch die Art, in welcher er die Tödtung des Fleisches auffaßt, ist

[1]) Darauf beruhen auch die ersten der 95 Thesen. Vgl. Köstlin, Luthers Theologie I 190f.

von der selbstquälerischen mönchischen Askese, deren Fruchtlosigkeit er kannte, verschieden: caro est discrete et moderate maceranda; das Fleisch soll nicht zerstört und zum Dienste Gottes unbrauchbar gemacht werden (II, 236).

Dieser Kampf zwischen Geist und Fleisch, den Luther an die Stelle der genugthuenden Leistung setzt, wird auch als Tödtung des alten und Belebung des neuen Menschen dargestellt (I, 119) [1]. Denn obgleich der Mensch gerechtfertigt ist im Geist, bedarf er doch, weil er im Leibe der Sünde und des Todes mit dem Gesetz der Glieder streitet, anderer Gnaden nach der Menge der Anfechtungen (II, 257 f.). Es ist das Evangelium selbst, sofern es nämlich das Gesetz durch sein geistliches Verständnis vertieft, welches den alten Menschen züchtigt, damit die Gerechtigkeit des inneren zunehme (II, 286), und eben das Evangelium läßt auch den inneren erstarken (II, 197). In dieser Erstarkung findet zugleich Erleuchtung statt, und mit dieser wieder Entflammung (accensio); denn wie gelehrt und durch den Glauben erleuchtet einer sei, wenn er nicht mit dem Affect dasselbe will und wirkt, so lebt er noch nicht (II, 299).

Unter den sieben Gaben, welche die belebende Einströmung des heiligen Geistes nach der von Augustin ausgehenden Lehrtradition [2], der auch Luther folgt, mittheilt, ist die Furcht des Herrn die vollkommenste (II, 309). Das Wesen derselben wird durch Hinzunahme des Gegensatzes von Liebe und Haß gegen die knechtische Furcht abgegrenzt [3]), so daß das Verhältnis beider dem des alten und neuen Menschen analog erscheint. Die knechtische Furcht wird aus der Liebe zum Zeitlichen und als ihre nothwendige Folge

---

[1]) Den alten Menschen nennt er auch homo peccati, carnalis, exterior coram mundo; den neuen auch homo gratiae, spiritualis, interior coram deo.

[2]) Der biblische Anhalt derselben ist Jes. 11, 1 u. 2.

[3]) Indem Luther diesen Gegensatz mit dem des Gegenwärtigen und Zukünftigen kreuzt, leitet er aus ihm die vier Affecte Furcht, Hoffnung, Freude, Traurigkeit ab: amor spem futuri et gaudium praesentis boni facit; odium timorem futuri et tristitam praesentis mali parit (II, 140).

der Haß gegen das Geistliche, das sich mit jener Liebe nicht verträgt, abgeleitet, so daß sich der Unterschied von der heiligen Furcht in der Antithese ausdrückt: in der knechtischen Furcht fürchtet der Mensch, die Güter der Finsternis zu verlieren und die Uebel des Lichts, die Uebernahme der Leiden Christi im Fleisch zu erlangen; in der heiligen Furcht fürchtet er die Güter des Lichtes zu verlieren und die Uebel der Finsternis, Leiden an der Seele und im Geiste zu erlangen (II, 108 f.). Da ihr Object das Zeitliche ist, so ist jene Furcht ebenso wie die Liebe zum Zeitlichen, eitel. Dagegen ist die kindliche und freundschaftliche Furcht (filialis et amicabilis) gleich der des Freundes, der den Freund, des Sohnes, der den Vater zu beleidigen fürchtet; und diese Furcht erfordert daher eine außerordentliche Liebe und wird durch diese verursacht (II, 254 f.). Sie ist dem Gläubigen wesentlich eigen; und je mehr von den Heiligen die göttliche Güte, Weisheit und Majestät erkannt wird, desto mehr sind sie Gott gegenüber mit Furcht und Scheu erfüllt, so daß sie ihm mit Zittern frohlocken; wer noch nicht staunt, bewundert, zittert, soll nicht meinen, daß er Gott anerkenne. Diese Furcht ist der höchste Gottesdienst und ein Werk der Liebe, des Glaubens, der Hoffnung, die vollkommen sind (I, 284; I, 76). Der Begriff der Furcht geht hier in den der ehrfurchtsvollen Scheu über; die Beziehung auf Uebel und Strafen ist aber dennoch nicht ganz ausgeschlossen. So will Luther die Furcht vor Höllenstrafen nicht als knechtische angesehen wissen, weil sie sich auf zukünftige Uebel beziehe, die nur durch den Glauben erkannt werden (I, 452). Die heilsame Wirkung der Furcht ist, daß die Lauheit ausgetrieben wird, und daß man Sorglosigkeit und Sicherheit als die schlimmsten Uebel ansieht (I, 296). Zwischen Furcht und Hoffnung müssen wir daher sein, auf daß wir zwischen dem untern und oberen Mühlstein gemahlen, und zwischen den obern und untern Zähnen zermalmt, und in Christi Eingeweide eingeführt werden (I, 244).

Die der kindlichen Furcht immanente Liebe findet als Motiv des Handelns in dem Begriffe der Freiwilligkeit ihren Ausdruck, in den, wie schon erwähnt, Luther den scholastischen des liberum arbitrium umsetzte. In ihm ist die Position

gegeben, welche die Spitze des Gegensatzes gegen die knechtische Furcht bildet: zu ihr verhält sich die Freiwilligkeit wie ein gepflanzter Baum gegen ein gewaltsam eingetriebenes Holz (I, 11). Dieser freiwillige Sinn ist den Christen eigen, daher sie nadaboth heißen (Ps. 110, 3), spontanei et voluntarii, die das Gesetz des Herrn, in welchem die Juden nur mit der Hand sind, mit fröhlichem und freiem Sinn wirken, nicht durch Furcht vor [zeitlichen] Strafen gezwungen oder durch Hoffnung auf zeitliches Gut gelockt, eine Frucht der Gnade, des Geistes und der Freiheit im Gegensatz zum Buchstaben (I, 5). Solchen gefallen die Wege Gottes, weil sie im Herzen, im Affect, im Willen sind; während die, welche im Gesetz und Buchstaben stecken, da der Haß gegen die Gebote in ihrem Herzen ist, lieber lassen, was sie thun, thun, was sie lassen sollen (II, 48. 108). Ja, der Freiwillige thut mehr, als ihm geheißen wird: excedit et supererogat, — ein Ausdruck, der an den bekannten scholastischen Terminus anklingt, bei Luther aber nur den Sinn hat: er thut mehr, als der Buchstabe des Gesetzes fordert, und als die Form des Buchstabens dem Willen abzwingt. In diesem Sinne führt er ohne Zweifel das Wort an, daß dem Gerechten kein Gesetz gegeben sei (II, 255).

Wenn die Freiwilligkeit bei Luther in der Liebe wurzelt, welche das von Gott Gebotene zu freier eigener That erhebt, so daß jener Begriff in den des Gernthuns des göttlichen Willens übergeht, so werden wir von ihm aus auf Luthers Lehre von den W e r k e n geführt. Das Verhältnis des guten Willens zum Werk drückt ihm das Wort des Herrn aus: Ein guter Baum bringt gute Früchte (I, 16); ein Wort, das er später so oft gegen die wiederholt hat, welche das Gutsein des Baumes, der Person, durch die Früchte, die Werke, bewirkt wissen wollten. Unbefangen beruft er sich auch noch auf den Spruch, der als die vornehmste Schriftbeweisstelle der römischen Werklehre ihm später fast den ganzen Brief des Jacobus verleidet hätte: der Glaube ohne Werke ist todt (ibid.). Daß ihm indeß das Werk nur Ausfluß, Wirkung des Glaubens ist, nicht etwas zu demselben neu hinzukommendes, das beweist nicht blos jenes Wort vom guten Baum und seiner Frucht, sondern auch die zur Erläuterung zu Hülfe genommene Analogie der Mensch-

werdung: wie die Gottheit Christi in der Menschwerdung, so wird in jedem Werke der Gehorsam Fleisch (I, 100). Tief in der Anschauung Luthers ist daher die Nothwendigkeit, Werke zu thun, begründet. Als Zeugnis diene auch der Ausdruck, daß die Werke Gottes Werke sind, opera causae secundae, volita a causa prima (I, 99). Es ist unmöglich, daß der, welcher die Werke Christi in sein Herz heftet und seinen wahrhaftigen Worten glaubt, nicht bereit sein sollte, seine Gebote zu erforschen (I, 431). In diese evangelisch gerichteten Ableitungen des Werkes flicht sich gelegentlich noch etwas mönchisches Beiwerk. Indem Luther sagt, es sei nicht genug, vom Bösen abzulassen, Gutes thun heiße, sich üben in guten Werken, führt er als solche Almosen, Gebete und Wohlthaten gegen den Nächsten an (I, 125).

Trotz der Klarheit der evangelischen Grundlegung der Theologie Luthers hat er eine Consequenz, die Leugnung der Verdienstlichkeit der Werke, nicht völlig gezogen. Zwar der heilige Geist wirkt ihm ohne unser Verdienst (I, 264), und zu dem Wort: „Gott meiner Gerechtigkeit, du hast mich erhört, als ich anrief“, betont er, daß dieses Bekenntnis sich nichts von Verdienst anmaße; denn es heißt nicht: da ich viel gethan hatte, oder mit dem Wort, durch den Mund, oder durch irgend ein anderes Glied verdient hatte, damit du begreifest, daß er keine Gerechtigkeit anführt, kein Verdienst rühmt, keine Würdigkeit aufweist, sondern bloß und allein die Barmherzigkeit Gottes und seine umsonst empfangene Gütigkeit (gratuitam benignitatem) erhebt, welche nichts in ihm gefunden hat, um weswillen sie ihn erhörte, ausgenommen, daß er sie anrief und von allem übrigen schwieg (I, 33). „Locus illustris de justificatione“, hat Luthers Enkel Johann Ernst hierzu an den Rand geschrieben, und man wird hierin ihm zustimmen; aber auch wenn der Ruhm jener Gesinnung, die sich keiner Verdienste rühmt, sich noch mehr, nämlich zu der Paradoxie zuspitzt: wer vor sich selbst leer ist, ist vor Gott voll, denn am wenigsten leer erscheint vor dem Herrn, wer am meisten leer erscheint (ibid.), so ist doch nicht zu übersehen, daß eine völlige Ablösung von der Lehre der Kirche vom Verdienst sich damit noch nicht nothwendig vollzogen hatte. Denn bei Augustin wenigstens verträgt sich mit

dieser Lehre das Streben, Selbstruhm und alles anspruchsvolle Sichstützen auf das Verdienst gänzlich fern zu halten; und in wie feurige Worte, in welch schneidende Schärfe kleidet sich jene Zurückweisung bei St. Bernhard! In ihrem Geiste werden Worte Luthers, die vom Verdienste reden, mit den Zeugnissen gegen das Verdienst sich so aussöhnen, daß das Verdienst, auch wenn es vorhanden ist, nicht Gegenstand des Vertrauens oder gar eines Anspruches sein darf; daß das Vertrauen vielmehr durch geistliche Güter ebenso wie durch zeitliche hindurch auf Gott allein sich richten soll, wie das sehende Auge nicht auf die Luft oder das Licht, sondern durch Luft und Licht sich aufs Object richtet (I, 241).

Aber bei dieser Beschränkung der Bedeutung des Verdienstes ergibt sich doch aus den Ausdrücken, in welchen Luther vom Verdienst handelt, daß er noch starke Fühlung mit der Scholastik hat. Schon bei der Besprechung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium ist einer merkwürdigen Stelle gedacht, die von den Frommen des Alten Testamentes sagt, sie hätten durch buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes zwar nicht de condigno, aber, da das Gesetz ein Zuchtmeister auf Christus gewesen, de congruo ein Verdienst gehabt nach dem Vertrag (pactum) und der Verheißung Gottes und durch den Glauben, der zu einer anderen höheren Glaubensstufe zu führen war (II, 289). Ebenso hatte er oben von einer Vorbereitung de congruo auf den Empfang der Gnade bei denen geredet, welche thun quod in se est. Meritum de congruo, — facere quod in se est, das sind die Ausdrücke und Formeln, welche er bei Occam und G. Biel fand, aus denen er besonders gelernt [1]); ähnlich wie sie eine Disposition,

[1]) G. Biel sagt (bei Chemnitz, Exam. conc. Trid., Ausg. von 1707, loc. IX, Sect. I, cp. VI): „Cuilibet facienti quod in se est et per hoc sufficienter disposito ad susceptionem gratiae Deus infundit gratiam. — Actum facientis quod in se est Deus acceptat ad infundendam gratiam non ex debito justitiae, sed ex sua liberalitate." — Später hat Luther diese Lehre vom merit. de congruo angelegentlich bekämpft im Commentar zu Gal. I, 188 ff. 253. — 31, 294 Erl. Ausgabe. — Den bloß natürlichen Kräften, dem liberum arbitrium, hat Luther für die Erwerbung des Verdienstes nie so viel zugestanden, wie die Scholastiker. (Vgl. a. a. O. bei Chemnitz.)

verstand er unter Verdienst de congruo die unter Benutzung der von Gott verordneten Gnadenmittel erreichte Entwicklungsstufe und unter „Lohn" die Gnade, welche der so erworbenen Empfänglichkeit nach der von Gott gestifteten Ordnung zu Theil wird (II, 264). In gleichem Sinne ist die Bitte der Märtyrer zu verstehen, daß ihnen in ihren Leiden die Stärke des Glaubens als Lohn gegeben werde, welche sie vorher in guten Werken verdient hatten, um tapfer zu sein gegen die Tyrannen (II, 289). Jede Stufe des Fortschreitens im Glauben, Erkennen, Gehorchen hat so die Bedeutung eines Lohns im Verhältnis zu der vorangegangenen Entwicklung, als dem Verdienst.

Nicht ganz klar wird es, wie Luther sich nun den Ueberfluß denken mag, den er an Verdiensten der Werke auswendig und an Verdiensten der Affecte inwendig den Heiligen zuschreibt (I, 280). Ihm schwebt da allerdings die Idee einer auf der mystischen Lebenseinheit des Leibes Christi beruhenden Gemeinschaft aller Gläubigen vor, welche die Einen aus der Fülle der besonders Begnadigten schöpfen läßt. Zwar die außer Christo sind, können nicht selig werden, und wenn sie die Verdienste aller Heiligen hätten (I, 210). Und die zum Guten Läßigen erinnert er, daß ohne eigene Verdienste fremde nichts nützen. Aber wo die Grundlage eigenen Verdienstes ist, da kann ein Bruder dem andern helfen und ihm seine Verdienste, welche jener zu wenig hat, mittheilen (II, 243). Ja er braucht von den Heiligen den Ausdruck, daß sie, welche im tropologischen Sinne mit Christo gestorben und zur Hölle gefahren und dann mit ihm auferstanden und gen Himmel gefahren seien, Gaben des Geistes auf andere senden (I, 307), und daß alles, was in ihnen sei, durch ein Einfließen in den Demütigen hinabkomme (II, 205). Doch ist es offenbar die Aehnlichkeit des Sinnes der mittheilenden Heiligen und des empfangenden Demütigen, auf die er in dem Bilde hinweist: der Demütige gleiche einem Thal, in welchem die Wurzeln der Berge zusammenstoßen (ibid.), so daß die Vermittlung der Fülle jener an diesen ethisch, geistig zu denken ist. Doch erkennt Luther auch eine kirchliche Veranstaltung und Vollmacht an, den Schatz zu vertheilen; er tadelt, daß die pontifices und Priester, einem thörichten Erben gleich, der vom großen Haufen nur immer fortnimmt, die

Gnaden und Ablässe, die durch Christi und der Märtyrer Blut zusammengebracht und uns hinterlassen seien, verschwenden, so daß man nicht glaube, es nöthig zu haben, jenen Schatz zu vermehren, und nicht daran denke, auf andere Weise als durch die Verdienste jener die Vergebung der Sünden und das Himmelreich zu erlangen. Und doch könne an einem gemeinsamen Gut niemand theilhaben, der nicht auch sein Scherflein beigetragen. Denn es sei unmöglich, vom Schatz der Kirche wegnehmen und nicht hinzuthun; wer nicht arbeite, solle auch nicht essen, und wer nicht Genosse der Leiden sei, nicht am Trost theilhaben. Der Schatz der Kirche sei zwar nicht aufzuzehren; er sei unendlich in sich, aber nicht in uns (I, 297 f.) Es ist das erste vorreformatorische Zeugnis, gegen den Ablaßunfug aus dem Munde des Reformators selbst, das wir vernehmen.

Im Begriff von dem Lehrstück von der Rechtfertigung und ihren religiös-sittlichen Wirkungen zur Frage nach der Verursachung des Heils, zur Lehre von Gott und Christo überzugehen, möge die Darstellung an den letzterörterten Punkt vom Verdienst anknüpfen und von hier aus sofort die äußerste Antithese desselben beleuchten, die Unbedingtheit des göttlichen Wirkens. Den Satz, daß das Verdienst das Heil nicht gebe oder wirke, wenn es uns in demselben auch förderte, begründet Luther nicht bloß aus der menschlichen Sünde und Unwürdigkeit (I, 22), sondern aus der göttlichen Unbedürftigkeit und Hoheit, der eine durchaus freie, durch menschliche Ansprüche nicht bedingte Gnade allein gemäß sei: Gott kann nicht unser Gott sein und uns das Seine geben, wenn er uns nicht zuvor lehrt, das Unsere nicht zu wollen, und daß das Unsere vor ihm nichts sei, damit wir so gedemütigt empfänglich werden und nach dem, was sein ist, verlangen; denn der Gottheit ist es eigentümlich und geziemend, sich selbst genug sein, keines bedürfen und andern umsonst wohlthun; daher hat er alle unsere Gerechtigkeit verworfen. Wenn Gott irgend etwas von uns aufnähme und es nicht gänzlich verwürfe, wäre er schon nicht mehr wahrer Gott, weil wir an Gutthaten mit ihm wetteiferten (II, 277). So wird die unbedingte Verurtheilung alles Anspruchs, der der Rechtfertigungslehre Luthers innewohnende Gegensatz gegen alle Werkheiligkeit von seiner Gotteslehre gleichsam reflectirt, und es erhebt sich sofort die Frage, ob derselbe durch

die Lehre von der Absolutheit des göttlichen Willens schon jetzt seine letzte Begründung erhalte. Empfahl sich ihm dies doch durch den Vorgang Augustins; hatte er doch sich selbst innerlich in schweren Kämpfen schon mit Gedanken über die Versehung beschäftigt; endlich finden wir sie doch schon in rücksichtsloser Schroffheit im Jahre 1516 von Luther ausgesprochen. Eine Ueberraschung mehr, daß in den Vorlesungen jener Schritt keineswegs gethan ist. Auch wo Luther von einem freien Handeln Gottes nach Auswahl der Vorherbestimmung redet, geht er über den Satz nicht hinaus, daß Gott sich nicht durch successio generis aut cujusvis pacti bestimmen lasse, sondern: wer glaubt, wird selig werden (II, 131). Die Fragen, welche sich gerade aus diesem „wer glaubt“ erheben und ihn zehn Jahre später zur Behauptung der absoluten Prädestination fortrissen, rührt er noch nicht an; und wo er bei der Erörterung über Israels Verstockung im Begriff steht, sie anzurühren, nennt er es zwar ein placitum (Matth. 11), daß jene verloren gehen; aber das aliter fieri non potest begründet er dann doch nicht durch ein decretum Gottes, sondern mit dem Hochmuth jener, welcher die von der Schrift gelehrte Demut nicht begreifen konnte (II, 358 f., auch 362). Ferner glossirt er das non congregabo der Vulgata (Ps. 16, 4) als ein Wort Christi folgendermaßen: nicht als ob er nicht wollte, sondern weil er um des Widerstandes jener willen nicht kann (non potest illis resistentibus). Der Mangel ist nicht in mir, sondern in jenen. Er verweist dazu auf das Wort des Herrn Matthäus 23, 37: Und ihr habt nicht gewollt (I, 80. 182). So bezeichnet denn das Wort electi, das je und je vorkommt (I, 85. 299), einfach Gläubige, Begnadigte, so daß er von einer Verwerfung (repulsio) der Auserwählten redet, der keine Barmherzigkeit beigemischt sei (I, 362); und an einer Stelle, in welcher er den Gedanken ausführt, daß Gottes wunderbares Wirken bei den Heiligen zur Heiligung, bei den Auserwählten zur Auserwählung, bei den Verkehrten zur Verkehrung mitwirke, nennt er die Uebel des zeitlichen Lebens, da sie heiligen und die Verdienste vermehren, u. a. für die Guten auserwählt d. i. gewollt und angenehm (volita et grata), weil sie das Kreuz des Herrn mit Liebe auf sich

nehmen und die Leiden Christi mit Freude tragen. Die Unbefangenheit, mit welcher hier Verdienst und Auswahl neben einander, ja göttliches und menschliches Erwählen in einander übergehend gebraucht werden, verstärkt den Eindruck, den wir auch sonst empfangen, daß Luther die Behauptung der Freiheit der göttlichen Gnade noch nicht bis zu der absoluten Gnadenwahl ausgebildet hat. Bewahrte ihn davor die Erinnerung an die ausgestandenen Anfechtungen und die Mahnung seines Freundes Staupitz, die Vorsehung in den Wunden Christi zu suchen? Es fehlt an einem ausdrücklichen Zeugnis hierüber: doch ist es bemerkenswerth, wenn er zu Ps. 92, 6: „Deine Gedanken sind so sehr tief", die Beziehung auf die tiefen Rathschlüsse und Gerichte Gottes, welche man die der Vorherbestimmung und Verwerfung (praedest. et reprob.) nenne, ablehnt, weil solche weder der Weise noch der Unweise erkenne, Röm. 11 (II, 119).

Es ist vielmehr unter Zurückhaltung alles Speculirens über die letzten Principien die göttliche Barmherzigkeit Ursache der Gottesgerechtigkeit. Dadurch, daß Gott sich meiner erbarmt, rechtfertigt er mich, denn seine Barmherzigkeit ist meine Gerechtigkeit (I, 39). Die empfangene Gnade Gottes ist die Gerechtigkeit (I, 39). So versteht er in Uebereinstimmung mit Augustin das Wort „die rechte Hand Gottes" von der Gnade, dem Glauben oder Werk Gottes (I, 85). Die Barmherzigkeit leitet er auch wol von der wesentlichen Gutheit (bonitas) Gottes als deren affectus und effectus ab (II, 66)[1]. Doch hat es bei diesen vereinzelten Ansätzen, zu welchen hier und da der Psalmentext Veranlassung bot[2], mit Luthers Versuch, die göttlichen Eigenschaften aus einer Einheit abzuleiten, sein Bewenden. Seine Gotteslehre hat keine Systematik; Luther gestaltet nur das aus, was in ihr mit dem großen Princip seines Glaubens und seiner Lehre inniger, näher zusammenhängt. So tritt nicht bloß die Barmherzigkeit und Gnade voran; sondern der Tropologie seiner Exegese entsprechend betrachtet

---

[1]) So auch in den Initia; Köstlin, Luthers Theologie I, 76.

[2]) Auf die Combinationen der Begriffe misericordia, veritas, justitia und pax (Ps. 85, 11) (II, 66) sei bei dieser Gelegenheit als ein merkwürdiges Spiel des Scharfsinns hingewiesen.

er die Eigenschaften Gottes unter dem Gesichtspunkt der Relation: Wer den Apostel und andere Schriftsteller recht verstehen will, muß alle jene Begriffe: Wahrheit, Weisheit, Heil, Gerechtigkeit u. s. w. Gottes — tropologisch verstehen, als die nämlich, durch welche er uns stark, selig, gerecht, weise macht. So bezeichnen sie Werke und Wege Gottes (I, 334. 339). Auch die Kraft (virtus) Gottes ist ihm dem entsprechend die, durch welche Gott seine Heiligen in Anfechtungen kräftigt und stärkt (I, 202); und bemerkenswerth ist es, daß er die oben schon mit erwähnte Gerechtigkeit Gottes nicht von der Wesensgerechtigkeit oder der strafenden Gerechtigkeit, sondern vornehmlich tropologisch vom Glauben an Christum (Röm. 1), dann allegorisch von der Kirche und anagogisch von der triumphirenden Kirche versteht (I, 340). So mächtig war in ihm die Erinnerung an die Schrecken, die ihm das Wort „Gerechtigkeit" eingeflößt [1]), so lange er dabei an die richterliche gedacht hatte, daß er den Gedanken an sie jetzt gänzlich ausschließt [2]). Ob er in dem tröstlicheren Verständnis, das er aus den paulinischen Schriften, vor allem aus dem Römerbrief, geschöpft hatte, schon jetzt, zur Zeit der Vorlesungen, durch Augustins Tractat de spiritu et litera bestärkt worden ist, läßt sich nicht mit Sicherheit erkennen.

Es könnte scheinen, als wäre so unter einseitiger Betonung der Gnade die richterliche Majestät Gottes nicht zum Ausdruck gekommen. Aber wenn auch aus dem Begriff der „Gerechtigkeit" eliminirt, tritt dies Moment der Heiligkeit Gottes, als einer die Sünde richtenden, das der Liebe immanente Moment des Hasses anderwärts kräftig hervor; und nicht etwa durch eine Inconsequenz. Gieng mit der Gerechtigkeit das Gericht Hand in Hand, so entspricht es ganz der Architektonik der Luther'schen Theologie, daß zugleich mit der gerechtmachenden Thätigkeit Gottes auch seine richtende erscheint. Eben jenes Gericht, mit welchem der Mensch vor sich selbst elend und zu nichts, verabscheuungs- und verdammungswürdig wird, setzt ein tropologisches Gericht Gottes voraus, durch welches Gott die Werke des Fleisches und alles, was in uns und in der

---

1) Vgl. Köstlin a. a. O. I, 48.

2) Vereinzelt definirt er allerdings im Sinn der belohnenden Gerechtigkeit I, 74 f.

Welt ist, verdammt und verwirft; daneben redet Luther von einem allegorischen Gericht, das in der Verwerfung der menschlichen Gerechtigkeit und in der Erwählung des von Menschen Verworfenen besteht, und von einem anagogischen, dem Gericht der Verdammnis, das revelatio judicii (Röm. 2), dies retributionis (Jes. 61) genannt werde (I, 334—338). Dies führt uns auf den bei Luther häufig vorkommenden Begriff des Zornes Gottes. Derselbe in einer Weise tropologisch gefaßt, daß er durchaus in den der theils innerlichen, theils äußeren Bestrafung der Sünde übergeht. Der Gedanke an eine innergöttliche Lebensbewegung wird ausdrücklich ausgeschlossen. Er sagt: „Die Schrift, welche unseren Intellect zu Gott zurücklenkt, Danksagung lehrt und alle Flüsse in's Meer zurückruft, von dannen sie strömen, sagt manches von Gott, was nicht eigentlich er, sondern die Creatur thut.“ So bedeutet das Wort „er spricht zu ihnen in seinem Zorn“: er läßt Christus und andere Heilige in ihrem Zorn reden, weil der Zorn oder die Strafe, welche die Creaturen üben, Gottes sind. Denn der Zorn ist nicht so Zorn, als wäre er in ihm selbst, sondern er ist sein, weil die Creatur sein ist, und diese mit dem Zürnen seinen Willen thut. Er selbst aber bleibt in sich ganz ruhig und still, der auf die höchste Weise Gute und nicht beunruhigt. Denn Gott ist so gut, daß das, was er unmittelbar handelt, nur Freude und Wonne ist — und nicht betrübt, sondern nur erquickt; aber den Gottlosen entzieht er sich und bleibt in der höchsten Gutheit, wendet aber Creaturen an, von denen die eine die andere betrübt. Gott, fügt er hinzu, betrübt nicht durch Annäherung, sondern durch Zurückweichen (recedendo [I, 29]) [1]. So war Gottes gewaltiger Zorn und der Geist seines Grimms in den Römern und hat durch sie die Juden verstört (I, 14). Gottes Zorn straft aber auch an der Seele geistlich, und die Strafwirkungen (effectus punitivi), in der Seele Beunruhigung (tribul.), wie auch unser Zürnen wider die Sünde sind sein Zorn (I, 462 f.; II, 4). Er

---

[1]) Damit hängt es zusammen, daß Luther es „ein fremdes Werk“ nennt, wenn Gott tödtet und kreuzigt (II. 313), ein auch später von ihm viel gebrauchter und auf's Evangelium nach seiner strafenden Seite übertragener Ausdruck.

unterscheidet dann den heilsamen tropologischen Zorn vom allegorischen und anagogischen (II, 4), zeitlichen und geistlichen (II, 57) Zorn der bonitas oder mansuetudo, wie ihn die Märtyrer erfuhren, der durch die Gnade gemildert wird, von dem der Strenge, der über die Verdammten kommt (I, 313; II, 57. 98). Es ist jene Scheu vor Anthropomorphismen, die sich in diesen merkwürdigen Ausführungen über den Zorn Gottes kundgibt, welche ihn gelegentlich bemerken läßt: Die opera vitalia und animalia wie „Stehen" 2c. müßten, da solches für die Gottheit nicht passe, von Christi Menschheit verstanden werden (II, 19); und: das Wort: Es gereut mich (Gen. 6, 6) bedeute als ein Wort Gottes: Er brachte die Wirkung des Bereuens hervor, indem er zerstörte, was er gemacht hatte (II, 233).

An den Gerichten Gottes hebt Luther zuweilen hervor, wie sie menschlicher Berechnung und Erwartung zuwiderlaufend Offenbarungen der höchsten Weisheit sind; wie Gott durch ihre eigenen Veranstaltungen (machinis) die Gottlosen straft, sie durch ihr Verlachen verlacht, mit ihren Spießen durchbohrt und die Regel beobachtet: necis artifices arte perire sua (I, 67).

An die Aussagen Luthers über Gottes Wesen und Wirken mögen sich die Zeugnisse von Christus schließen, in dem die Barmherzigkeit Gottes erschienen, die Gnade, der Geist statt des so lange herrschenden Buchstabens gekommen ist (II, 65), so daß er bekennt, daß er Christum einzig in der heiligen Schrift suche (I, XVI und 334.)

Christus ist Gott und Mensch. Gott hat sich mit unserer Natur vereint (II, 59). Als Mensch ist geboren, der von Ewigkeit als Gott im Vater geboren ist (II, 80). Das Antlitz Gottes ist die Offenbarung der Gottheit Christi, welche unter dem Buchstaben und der Menschheit verhüllt war, wie das Antlitz Mosis unter der Decke; aber nach der Himmelfahrt enthüllte er sie durch den heiligen Geist (II, 139). Wie der Geist Inhalt des Buchstabens ist, so daß ohne den Geist der Buchstabe leere Schale bleibt, so ist auch das Fleisch Christi ohne die Gottheit Buchstabe ohne Geist, durchaus eitel und leer; denn die Gottheit allein macht aus jenem Menschen Christum (II, 281), daß wir zur Erde-

niederfallen und anbeten (I, 183). Daher eifert er oft gegen die Juden und Ketzer, die die Gottheit leugnen; in dem Glauben an diese, die das Verborgene seines Antlitzes ist, soll man sich daher bergen, um die Verfolger, die Ketzer, zu besiegen (I, 111).

Ist nun auch die Gottheit die Sonne, die Menschheit der Mond, und hat diese einen Anfang, so daß Christus als Gott vor sich selbst ist, sofern er Mensch ist, so bleibt er doch nun ewiglich in beidem, nämlich sowohl Gott als Mensch, und zwar ebenso in sich selbst wie in den Gläubigen durch den Glauben (I, 341). Und wenn nachdrücklich die Gottheit Christi gewahrt wird, so ist es zugleich ein durchgehender Zug der Lehre Luthers, in Christo ebenso wie den deus incarnatus den homo deificatus (I, 212) [1]) mit dem Interesse des Glaubens zu verbinden. Denn Christus, großer Gott nach seiner Gottheit, ist großer König nach seiner Menschheit, und sie ist seines Reiches Haupt (II, 143); denn Herrlichkeit (magnificentia) kommt ihm als dem erhöhten Menschen zu, und so ist die Menschheit Ehre (gloria), weil sie in vielen Gläubigen verherrlicht und geoffenbart wird, und Zierde (decor) in Beziehung auf sich in ihren Gaben; denn nach ihr (secundum hanc) ist Christus selbst Object des Glaubens, Ursache, Quelle und Haupt unserer Herrlichkeit und Zierde (II, 247). So ruht also alles, was dem Verhältnisse Christi zur Gemeinde angehört, alles, wodurch er für sie ist, auf seiner Menschheit.

Aber diese Menschheit wird nicht als bloße Wesensbestimmtheit, sondern in ihrer sittlichen Bethätigung angeschaut, die freilich aus einem ethischen Gerechtsein hervorgeht: Christus war gerecht von seiner Empfängnis, nicht gerecht, weil er gerechte Werke gethan hatte, sondern, weil er gerecht war, that er gerechte Werke (II, 72). Seine Seelenvermögen [2]) haben sich immer so zum Guten geneigt, wie die unseren zur Sünde; und während in den anderen Menschen der Intellect sinnlich (sensualis) geworden ist, so ist der seinige nicht bloß intellectualis geblieben, sondern auch seine Sinne und Nieren (Luther deutet dies Wort

---

1) ut sic dicamus.

2) Ueber Christi Seelenvermögen vgl. I, 109 und die Initia; Walch IX, 1689.

auf sensualitas und affectus carnales) sind gänzlich geistlich und intellectual gewesen, wie es in Zukunft bei allen Seligen sein wird (I, 83).

An dem Sündlosen hebt Luther besonders die Demut hervor; durch die größte und tiefste Demut ist er die Macht und Gerechtigkeit Gottes; der Gerechtigkeit Gottes entsprach es daher, ihn zur höchsten Herrlichkeit zu erhöhen: talis venit in altissimum, quia descendit in profundissimum (I, 333). Er drückt denselben Gedanken auch mit ausdrücklicher Bezugnahme auf „den Apostel“ und im Anschluß an einige Ausdrücke der Stelle aus, die für dies Lehrstück immer grundlegend gewesen ist (Phil. 2, 5 ff.). Der erhöhte Christus hat die richterliche Gewalt (judiciaria potestas) überkommen (I, 421), er hat die durch die Gaben (dotibus) der Herrlichkeit geschmückte Menschheit angezogen (I, 195). Darum, weil Christus die Verherrlichung seines Leibes gehofft hat, die er noch nicht gegenwärtig gesehen, will ihm Luther Glauben zugeschrieben wissen, obschon er sich bewußt ist, damit von der gewöhnlichen Ansicht, die einen Glauben in Christo mit seinem Erkennen widersprechend fand, abzuweichen (II, 268). Die meist in biblischer Einfachheit ausgesprochene Lehre von Christi Erniedrigung und Erhöhung führt L. auch mit Zuhülfenahme des Schulbegriffs „Verdienst“ so aus: Christus hat ein doppeltes Recht an Gott, das eine das Erbrecht (j. hereditarium), weil er unschuldig und Sohn Gottes ist; von dem, was nach dem Erbrecht ihm zukommt, hat Christus nicht alles in diesem Leben besessen. Das zweite ist das Recht des Verdienstes (j. meriti), in welchem Christus spricht: Der Herr ist das Theil meines Kelches (Ps. 16), und dies Verdienst ist ganz unser; denn Christus hat verdient, daß Gott der Lohn und das Theil der Seinen sei, theilweise in diesem, vollkommen in jenem Leben (I, 81).

Die demütige Selbsterniedrigung, auf der Christi persönliche Erhöhung beruht, verursacht auch alles Heilwirken Christi, während sie dasselbe zugleich verhüllt, wie die Gottheit das Fleisch (I, 419), wie denn das Wirken Christi überhaupt ein allem menschlichen Denken widersprechendes ist (I, 69. 46), so daß er durch Thorheit die Weisheit der Welt, die Macht durch Schwachheit, ihr Leben

durch den Tod, das Böse durch Gutes überwunden hat (I, 104). Der größte und wunderbarste Krieg war der am Tage des Leidens Christi, ein geistlicher Krieg von solcher Bedeutung, daß alle Kriege der Welt von ihm nur ein Schattenriß sind; denn da hat der Teufel alle seine Bosheit geübt und alle seine Pfeile verschossen; und nachdem seine Bosheit erschöpft war, hat Christus über ihn triumphirt (I, 426).

Wie stellt sich nun mit Beziehung auf die Menschheit das Leiden Christi als ein erlösendes dar? — Auf unser Heil zielt dasselbe durchaus ab: Christus kam zur Erde, um uns in den Himmel und zu der Gerechtigkeit, die vom Himmel, nicht von der Erde ist, zu erheben; — mira mixtura (II, 71). Unseretwegen ist er dürftig geworden und im Leiden ohne den Vater gewesen, weil er ganz verlassen gewesen ist in den Händen der Sünder, als ob er keinen Vater hätte (II, 22). Seine Schwachheit ist die allerfreiwilligste gewesen, denn er hat die Macht, durch welche er seinen Feinden widerstehen konnte, zurückgezogen (subtraxit). In dieser freiwilligen Unfähigkeit zu widerstehen hat ihn nicht bloß der Tod, sondern auch die Hölle umfangen; zwar glaubt Luther, daß Christus die Strafen der Verdammten, welche Söhne der Verzweiflung sind, nicht gefühlt hat, weil er immer gehofft hat; aber dennoch ist er nach den Worten Ps. 18, 6 nicht ohne Schmerz gewesen; und hätte er keine anderen Schmerzen gehabt, so ist doch das, was in den Stricken und der Macht des Todes und der Hölle war, seiner so edlen Seele, die ohne Aufschub nach ihrer Freiheit und Verherrlichung verlangte, ohne Zweifel ein Ekel (taedium) und eine Beschwerung gewesen. Luther hält es für verwegen, gegen so offenes Schriftzeugnis zu leugnen, daß Christi Seele in der Hölle gefangen (captiva) gewesen sei, führt aber dann für die, welche seine Meinung nicht annehmen wollen, eine Anzahl anderer Ansichten an (I, 89). Zu Christi Leiden gehört auch die von ihm ausgestandene Beunruhigung (tribulatio), die aber nur eine Beunruhigung der Pein (afflictionis) und Strafe, nicht Gewissensunruhe gewesen ist (II, 126), denn Christus war im Uebel der Strafe, aber nicht der Schuld (I, 290). Auch wenn es heißt, daß Christi Leiden vom Zorn Gottes herkomme (Ps. 137),

so geht dies bei dem Sinn, den Luther mit dem Ausdrucke „Zorn Gottes" verbindet, über das eben Gesagte nicht hinaus, und daran, daß Christus persönlich Gegenstand des göttlichen Zornes gewesen sei, ist nicht zu denken. Wenn nun aber doch eine Seelenpein von Christus erlitten ist, so nennt Luther als Grund derselben das klarste Anschauen (clariss. visio) unserer Sünde (I, 63). So stark war die Pein, daß der hyperbolische Ausdruck des sechsten Psalms von Christo wahr ist: Ich werde mein Bett mit Thränen waschen; denn so groß war das Entbrennen seiner Seele, daß, wenn er in seinem Haupt Thränen genug gehabt, um sein Bett zu waschen, er sie alle würde vergossen haben (I, 62).

Die Bedeutung der Leiden Christi für uns liegt in der Versöhnung: Da, wo er sagt, daß Christus uns ebenso Gerechtigkeit und Friede von Gott sei, wie er uns Gottes Barmherzigkeit und Wahrheit ist, eignet er sich die Auffassung des Lyra an, daß Christus für uns Gerechtigkeit gethan (fecit) und so uns Frieden gegeben, weil er durch sein Leiden für uns genug gethan habe (satisfecit) nach dem Wege der Gerechtigkeit [1]). Er fügt hinzu: Bona glosa und fährt fort: Gott habe, erzürnt wegen unserer Ungerechtigkeit, nicht mit uns Frieden gehabt, aber sich wieder zu uns gewendet (conversus) und diese Gerechtigkeit für uns gesendet und mit ihr zugleich den Frieden (II, 66). Ausdrücklich heißt es: Weil Christus die Strafe unverdient erduldet, so geschehe seine Strafe für unsere Sünde; wenn daher Christus um Befreiung von seinen Strafen bitte, so bitte er zugleich um unsere Befreiung von unseren Sünden und Strafen (I, 290). Für die Versöhnung, die sich also wesentlich als eine Versöhnung Gottes darstellt, braucht Luther das Wort placatio und sagt, sie sei hinreichend (sufficienter) für Alle, wenn auch nicht für Alle wirksam (efficaciter) gegeben (I, 182). Ohne Zweifel ist das erste Moment des durch die Versöhnung neugestalteten Verhältnisses zwischen Gott und uns die

---

[1]) Die Worte des Lyra lauten (zu Ps. 85, 11): „Justitia et pax osculatae sunt, quia Christus in sua passione satisfecit pro nobis per viam justitiae: quam justitiam statim pax fuit osculata, quia per suum sanguinem pacificavit ea, quae sunt in coelis et in terris. Col. 1."

Gerechtigkeit, die Tilgung der Schuld. Aber wie in den Begriff der Rechtfertigung wird auch in den der Versöhnung der Gedanke an eine reinigende sittliche Thätigkeit mit hineingenommen; denn Christus hat uns auf dem Altar des Kreuzes in sich selbst als Getödtete nach dem Fleisch und Lebendiggemachte nach dem Geist dargebracht (II, 44). Tödtung und Kreuzigung des Fleisches und Verachtung aller sichtbaren Dinge sind sein Wille (I, 79).

Noch deutlicher werden die Spuren biblischer Mystik, wenn Luther hieraus die Forderung der Nachfolge Christi ableitet, die er eine Tropologie der Passion nennt, und die St. Paulus an vielen Orten eifrig empfehle. Durch sie wird uns zur Lehre, was von Christo buchstäblich gilt, daß wir mit Beziehung auf den Affect und die Absicht der Sünde mit dem Herrn sterben. Da wir, fügt er hinzu, in unserer Zeit wirkliche Leiden und Anfechtungen nicht haben, so ist es nöthig, daß wir jene Leiden dem Affect zufügen (pass. affectuales), um so geschickt zu werden, daß Gott unser sich erbarme und uns selig mache, und müssen so unsere eigenen Tyrannen, Henker und Häretiker sein, damit wir nicht durch Frieden und Sicherheit aufgelöst werden (I, 307 f.; I, 429).

So weit wird man im ganzen nur geringe Weiterausführung der in den Initia gegebenen Grundzüge anerkennen. In einer Hinsicht ist aber eine Weiterbildung zu verzeichnen. Jene Innigkeit, deren theologischer Ausdruck die Tropologie ist und welche die Vorlesungen vor den Initia auszeichnet, läßt Luther tiefer auf den mystischen Gedanken von der Vereinigung der Seele mit Christus eingehen. Er redet von einer vollkommensten und trautesten (amicissima) Vereinigung, die des Glaubens ist, und in den Worten des zweiten Psalms: „Küsset den Sohn", findet er sie angedeutet (I, 28). Kraft dieser Einigung ist sperare in domino mehr als sperare in dominum, weil es bedeutet: in Christo, unserm Gott sein und an ihm Antheil haben und dadurch, daß man in ihm existirt (in ipso existendo), auf den Herrn hoffen und jedes Werk darbringen (I, 52).

Charakteristisch für Luther sind dann zwei Aeußerungen, von denen die eine seine eigenen Erfahrungen wiedergibt: das Kenn-

zeichen, daß Christus in uns sei, ist das des Propheten Jonas: daß wir drei Tage in der Hölle sind (I, 318); während die andere auf die tief religiösen Grundlagen deutet, auf welchen sich der Muth und Trotz des Reformators erhob: Jeder Christ muß anerkennen, daß er groß ist, weil er wegen des Glaubens an Christum, der in ihm ist, Gott, Gottes Sohn und unendlich ist, daher ist jeder Verfolger im Verhältnis zu ihm wie eine Biene, und er kann ihn mit großem Muth annehmen und gering achten (II, 279).

Die persönliche Vereinigung der Einzelnen mit Christus begründet eine Gemeinschaft derselben unter einander: Christus wohnt und wirkt in uns (I, 95), in den Heiligen (I, 146), den Verachteten und Armen (I, 148), wird geistlich aus der Seelen geboren (II, 83), und so wird kraft dieser Lebensgemeinschaft das Leben aller Heiligen eins, während das Leben der Welt vielfach (multiplex) ist, da es zerstreut, viele macht (I, 246).

Der Einzigkeit, mit welcher Christus dem Glauben als Object dargeboten, der Innigkeit, mit welcher der Glaube an Christum als Leben Christi in uns verstanden wird, entsprechen nun weiter Luthers Gedanken von der Kirche. Christus ist die Stärke seiner Kirche, durch welche sie über die Welt triumphirt, weil er Kraft und Weisheit Aller ist, die an ihn glauben, wie sie wieder das „Horn“ Christi heißen kann (nach Ps. 17), weil Christus durch sie die Welt und ihren Fürsten bekriegt und besiegt (I, 86 f.). So ist sie denn darin Christo ähnlich, daß sie vor den Menschen thöricht und in dem weise ist, was in den Augen der Menschen durchaus keine Hoffnung hat, wie der Artikel von der Dreieinigkeit, und daß sie, wie mit Christo geschehen, sich muß für schwach, thöricht und böse halten lassen (II, 117). Denn durch Christi Veranstaltung ist ihr ganzer Bau ein unsichtbarer, der inwendig vor Gott ist (II, 119). Derselbe Sinn ist es, wenn er das Wort: „Sein Aufenthalt ist Finsternis“ u. a. so deutet, Gott sei in der Kirche verborgen, die der Welt dunkel, Gott aber offenbar sei (I, 92). Das Verborgene der Kirche ist der Glaube oder der Geist, was dasselbe ist, weil die Frommen im Glauben und Geist leben, in der Erkenntnis und Liebe der unsichtbaren Dinge, während die fleischlichen Menschen nicht im Glauben, sondern im

Ding (re), nicht im Geist, sondern im Fleisch leben. So entspricht es denn dem Wesen der Kirche, daß sie zwar geschützt wird, aber nicht in dem Sichtbaren, da wird sie vielmehr dem Willen des Tyrannen preisgegeben, obschon die Päpste jetzt — Luther mochte an die Kriegsthaten Julius' II. denken — in dem Offenbaren des Teufelszeltes d. i. in den sichtbaren Dingen der Welt verteidigt werden wollen (I, 97). Die römische Kirche ist ihm der hauptsächlichste Theil aller Kirchen (pars capitalis), aber doch auch nicht mehr (II, 76) und auch nur, weil sie im rechten Glauben verharrt (II, 102). Ohne ein Wort vom Felsen Petri deutet er Ps. 78, 16 den Felsen auf Christum und die heilige Schrift, die Wasserflüsse auf die gläubigen Völker und die „Kirchen" (ecclesiae) [1]; denn jene sind aus Christo entsprungen, und alle haben vom Felsen Felsenart (petraei sunt) (I, 437).

So bildet sich der Begriff der unsichtbaren Kirche, obschon noch nicht formulirt, in Luthers Theologie heraus, aber er ist, und das unterscheidet ihn von der späteren Fassung, noch nicht in Gegensatz gegen die sichtbare Seite der Kirche gestellt; das „unsichtbar" geht nicht auf die Unmöglichkeit, von ihr und ihren gläubigen Gliedern zu sagen: hier oder da sind sie! Es wird auch nicht auf das unsichtbare Wesen im Unterschied von sichtbaren Institutionen oder der sichtbaren Erscheinung reflectirt, sondern nur das ausgesprochen, was das Lebenselement und das Gut der Kirche im Unterschied von der Welt und dem Volk des A. B. ist. So steht denn Luther unbefangen auf dem kirchlichen Boden, wie die römische Theokratie diesen geschaffen hatte, und schaute dieselbe einfach durch das Medium der biblischen Zeugnisse von Kirche und Amt an. Indem sich ihm die kirchliche Wirklichkeit in den Rahmen des biblischen Urbildes schob, erhielt jene eine Idealität, die ihrem Bestand in Luthers Augen zu gute kam und zugleich ihre Entartungen richtete. Was Christus für die ganze Kirche ist, das

---

[1]) Ob Luther unter den ecclesiae (II, 40) an die nach den Völkern sich abgrenzenden Theile der römischen Kirche oder an die Kirche des Orients denkt, wagt Referent nicht zu entscheiden.

sind seine Stellvertreter mit Beziehung auf die einzelnen Theile, daher sie auch an seinem Namen Theil haben und Häupter, Hirten, Lehrer, Fürsten, Könige, Meister heißen, desgleichen Verlobte, Mittler, Priester (II, 44). Sie und alle, welche ein kirchliches Amt haben, sind Cedern, Führer des Volks, Lenker der Kirchen (II, 211). . Sie, die Priester und kirchlichen Oberherren, sind die Berge (Ps. 104), welche von den Gnaden des heiligen Geistes getränkt werden, die dann der heilige Geist wieder aus ihnen träufeln und regnen läßt (II, 208). Das Volk, die Laien, sind gleichsam die Kleider des Bischofs, weil er mit der Menge derselben gleichsam angethan ist (I, 256). So soll man denn die Prälaten, in welchen Christus einem vorgesetzt wird (I, 112), durch welche Gott befiehlt (I, 8. 13), hochhalten (I, 281). Luther eifert gegen die Geistlichen, welche sich über die Befehle ihrer Vorgesetzten ein Urtheil vorbehalten (I, 7; II, 19). Der Prälat soll aber auch Thür sein, wie Christus, dessen Stellvertreter er ist (I, 74); die Oberen sollen zu allem immer die ersten sein, nicht wie Götzen sagen: Geht und thut's, sondern kommt und seht's (I, 281): „Gott neigte die Himmel und fuhr herab", wie es im Psalm heißt, wenn er die Apostel und Prälaten zusammen mit ihren Untergebenen ins active Leben hineinsteigen läßt; wie er hinaufsteigt, wenn sie sich ins contemplative Leben erheben (I, 93). — Das kirchliche Amt soll nicht verachtet werden (I, 159), aber die Prälaten sollen es führen in der Wahrheit, daß sie nicht bloß gesetzlich durch den Buchstaben oder weltlich in der Freude an äußerer Macht, Ehre und Würde Vorgesetzte seien, sondern sich auch im Geiste überlegen zeigen und im Leben und Wort andere übertreffen; dann, daß sie andere auch in der Wahrheit unterweisen, nicht bloß im Buchstaben wie die Juden oder durch das menschliche Recht; in Milde, daß sie ihre Macht nicht als Herren brauchen u. s. w., so daß man von ihnen, wie von Christo, dessen Bilde sie gleichgestaltet werden sollen, sagen könne (Ps. 45): In deiner Schönheit schreite einher und herrsche wegen deiner Wahrheit, Milde und Gerechtigkeit (I, 176 f.)

Wie sehr Luther sich als treuen Sohn der Kirche fühlte, bezeugen außerdem zahlreiche Eiferreden gegen die, welche sich ihrer

Lehre, Ordnung und Autorität nicht beugen. Den Ketzern z. B., mit denen er streng ins Gericht geht, kann er vorhalten, was er selbst später hat hören müssen: daß sie alles zweifelhaft und fraglich machen, was durch so viele Jahrhunderte beobachtet ist, und wofür die Märtyrer den Tod erlitten haben. Es soll nicht neuer Lehre gewartet werden. Die Ketzer vertrauen auf die Buchstaben auf dem Papier, aber Gott hat den Geist des Gesetzes nicht diesen, sondern denen, die das Amt haben, gegeben, daß es aus ihrem Munde erforscht werde. Leicht verführt der Teufel den, der ihren Dienst verschmäht und als sein eigener Meister sich auf die Schrift stützt. Ein schlecht verstandenes Wort kann in der ganzen Schrift Verwirrung anrichten (I, 445 f.) [1]. Fast noch mehr entbrennt sein Zorn gegen die Observanten [2]. Er hält ihren Ansprüchen auf Exemtionen und Dispensationen entgegen, daß der Gehorsam undispensirbar sei (I, 100) und tadelt die Verschwendung, mit welcher sie die Verdienste durch alle Winkel streuen, nur um Nahrung und Kleidung zu erlangen. Sein sittlicher Ernst entrüstet sich über dies Motiv, Evangelium zu predigen, und er ruft aus: O mendicantes, mendicantes, mendicantes! (I, 298.)

Auch an einigen Lehrstücken zeigt sich, wie große Macht die kirchliche Autorität auf den in der Lehre ihr Entwachsenden immer noch ausübte. Er zählt sieben Sacramente und scheint unter Sacramenten Gnaden und Gaben Christi zu verstehen, welche, analog der unter Schatten und Figuren verhüllten Rede Gottes unter dem Gesetz, die ceremonialia des neuen Bundes bilden (I, 175) [3]. Daß ihm indes die Sacramente nicht bloß Zeichen

[1]) Die Schrifterklärung der Ketzer ist vom Teufel eingegeben, der die durch die ganze Welt enthüllten Geheimnisse Gottes besser als wir kennt. Merkwürdig ist es, daß Luther dennoch jene Erklärung nicht schlechthin verworfen wissen will: alles wird durch Gebet und Danksagung geheiligt; also mache auch hier ein Kreuz und bete darüber (I, 285).

[2]) Vgl. Seidemann, Vorrede I, xx. Herzogs Real-Encyklop. IV, 476. Vgl. noch Vorlef. II, 122. 289. Auf die Observanten ist gewiß auch zu beziehen I, 59. 112. 219; II, 119. 281 f.

[3]) Doch ist ihm der Begriff der ceremonialia der weitere, wie der Ausdruck zeigt: nunc nulla fere de necessitate Evangelii (sc. cerem.) nisi 7 sacramenta. Ibid.

sind, daß sie durch einen geistlichen Inhalt, eine res sacramenti sich von den alttestamentlichen unterscheiden, zeigt besonders die Stelle, in welcher er Brot und Wein Melchisedechs typisch aufs Abendmahl bezieht (II, 234; vgl. I, 345: „quarto").

Von der Taufe sagt er in Uebereinstimmung mit der von ihm später bekämpften scholastischen Lehre, daß in ihr die Erbsünde vergeben werde; doch sind Ueberbleibsel derselben nach dem Schulderlaß im Gedächtnis, Intellect und Willen noch vorhanden (I, 327). Durch Mittheilung der Gnade und Vergebung unterscheidet sich die Taufe von der des Johannes, welcher im Wasser, nicht im Blut gekommen (1 Joh. 5) und nur eine Taufe der Belohnungen, nicht aber Gnade und nicht Vergebung der Sünden gepredigt hat (I, 333).

In der Abendmahlslehre finden sich ebenfalls scholastische Bezeichnungen und Begriffe, aber als Hüllen, unter denen der frische Trieb biblischer Gedanken schon sichtbar wird, der jene einst abstoßen soll. So braucht er den Ausdruck Meßopfer (sacrificium missae); redet von Brot und Wein als species sacramenti; aber in biblischer Einfachheit und im Anschluß an 1 Kor. 11 bestimmt er als geistliches Brot und Wein Christum als das Haupt und die ganze Kirche. Anderwärts nennt er als Sacrament der Eucharistie das Gedächtnis der Passion, das im geistlichen Sinne wie auch die Predigt des Evangeliums mit in sich faßt (I, 345. 415; II, 234. 249. 279) oder das Opfer des Lobes (I, 187). Zu den Andeutungen, Christus opfere dies geistliche Brot in Ewigkeit Gott dem Vater (II, 234) [1]), Gott sei im Sacrament der Eucharistie auf die allerverborgenste Weise (I, 92), findet man keine näheren Ausführungen. —

Der Verdienste der Heiligen, des Schatzes der Kirche und der Ablässe ist oben gedacht. Auf keinem Punkte der Lehre war seine Befangenheit im kirchlichen System größer, auffallender; und

---

1) Die oblatio deutet Luther in einer schon angeführten Stelle auf Christi Versöhnungstod und die darauf folgende crux mystica, unser Kreuztragen (II, 44), die Tödtung des Fleisches (I, 413) und unsere geistliche Opferung, die durch's Wort und die göttliche Liebe bewirkt wird (I, 259).

es entspricht derselben die Stellung, welche er auch sonst den Heiligen zugesteht. Zwar, das Wort bezeichnet ihm nach der heiligen Schrift den, welchen die scholastischen Lehrer constitutus in gratia gratificante nennen (I, 117), und so braucht er dasselbe oft für Gläubige, Gerechtfertigte. Jeder, wie heilig er sei, muß daher vor Gott von sich alles Böse bekennen und sich für nichts halten (I, 187). Aber doch haben sie Verdienste, wenn sie auch in denselben frohlocken, ohne sich zu rühmen (I, 193); sind sie die Waffen, durch welche Gott die Welt erobert hat (I, 128). Ja er redet einmal vom Heiligen als Patron, durch dessen Vermittelung (intercessio) einer seine Gelübde darbringt; fügt aber zugleich hinzu: oder dessen Beispiel und Leben er nachahmt (II, 46). Kein Zweifel, daß es auf diesen letzteren Verkehr mit den Heiligen ihm am meisten ankommt. — Als Sohn der Kirche redet er auch von der Mutter des Herrn; aber es ist doch nur eine traditionell gewordene Parallele, die er zwischen der Eva zieht, die der Menschheit den Fluch, und der heiligen Jungfrau, die ihr den Segen verliehen habe; und bemerkenswerth ist dann, daß er von dieser sagt, sie habe die Lilie der Thäler, die Rose, Traube und Mandel geboren (I, 54): denn mit diesen dem Hohenlied entlehnten Ausdrücken pflegte die kirchliche Minne nicht Christum, sondern die Maria zu schmücken. Ferner citirt Luther zu Ps. 72, 6 die Auslegung, daß die Jungfrau unverletzt empfangen und geboren habe; aber zuerst und mit längerer Ausführung deutet er die Stelle darauf, daß Christus ohne menschliches Zuthun ins Fleisch gekommen, und daß gleicherweise jeder Gläubige ohne menschliches Werk allein durch Gottes Gnade gerechtfertigt und wiedergeboren werde (I, 342). Anderseits bekennt er sich mit hoher Wahrscheinlichkeit zur Lehre von der unbefleckten Empfängnis; denn nach einem tadelnden Wort gegen die, welche in Verkennung des allmählichen Enthülltwerdens der Wahrheit bei dem von altersher Ueberlieferten verharren und neuer Wahrheit widerstehen, exemplificirt er auf die Juden mit ihrem Buchstaben, auf den Widerspruch der Böhmen gegen den Principat der römischen Kirche und den Artikel von der Empfängnis der heiligen Jungfrau. Da die Lehre von der unbefleckten Empfängnis jünger ist, hat sie Luther im

Licht seines Princips vom Geist und Buchstaben als einen Fortschritt im Proceß der Wahrheitsoffenbarung angesehen[1]).

Endlich, wie steht Luther zu der großen philosophischen Autorität der Kirche, zu Aristoteles? Eine bedeutende Kraft formaler Behandlung, von der die Vorlesungen zeugen, ist offenbar nicht bloß Gabe, sondern das Resultat philosophischer Schulung. Keineswegs aber wird dieser Seite von Luther besonderer Werth beigelegt, noch Sorgfalt zugewendet. Seine concreten, lebensfrischen, einschneidenden Gedanken stammen aus einer höheren Schule. Aus der Schrift erwachsen zu dem, was er war, mit ihrer Geisteskraft und zugleich mit Geschmack und Sinn für ihre Rede begabt, hat er schon jetzt ein feines Gefühl für die Härte und Geschmacklosigkeit der Schulsprache gegenüber dem Schriftwort (I, 16). Durch die aristotelische Philosophie verschuldet erscheinen ihm auch die theologischen Klopffechtereien der Thomisten, Scotisten und anderer, deren dreiste Geschwätzigkeit, die sich über die Dreieinigkeit Gottes verbreitete, wie der Schuster vom Leder redet, ihm, dem Mann des schüchternen Gewissens und der ehrfurchtsvollen Scheu, nur verhaßt sein konnte (I, 261 f.). Im Frosch sah er ein passendes Sinnbild jener Geschwätzigen in den Sümpfen des Aristoteles (I, 457)[2]). Auch für die Naturbetrachtung schien die Philosophie ihm nichts zu leisten. Sie gehe nur auf die quidditates aus; ihm ist die der Verherrlichung Gottes dienende Betrachtung die remotior et intimior philosophia et theologia (I, 127). Die Natur ist ihm ein Gleichnis, ein Wort Gottes voll mystischer Unterweisung, den Schöpfer zu erkennen und zu loben, und er findet hierin mehr Weisheit, als wenn Aristoteles tausend Metaphysiken geschrieben hätte (I, 423; II, 62. 214). Nur nebenher zur Verdeutlichung seiner Auseinandersetzungen über geistliche Dinge bedient er sich der gebräuchlichsten Schulbegriffe: causa prima et secunda (I, 95. 99. 252), real und formal (I, 336), potentia und materia (II, 138), potentia und actus (I, 16. 145), Entelechie (I, 390),

---

[1]) Auch später noch in einer Predigt der Kirchenpostille lehrte Luther so; vgl. Köstlin, Luthers Theologie II, 375.

[2]) Zugleich der Talmudjuden und Häretiker.

terminus a quo und ad quem (I, 273). Gelegentlich fordert er auch seine Zuhörer zur Anwendung der ganzen Logik auf (I, 192. 333). Der biblische Begriff, der den philosophischen zum bloßen Erklärungsmittel herabsetzt, bemächtigt sich desselben auch wohl, um ihn, wie wir es schon bei den psychologischen Grundbegriffen bemerkten, mit neuem Inhalt zu erfüllen. So wird entitas von dem Sein verstanden, das Gott als Stärke und Weisheit der Kirche ist (I, 264); substantia ist im Sinn der Schrift nicht bloß Wesenheit wie in der Philosophie, sondern substaculum, subsistentia, das, wodurch einer besteht, mehr eine qualitas; denn um die quidditates kümmert die Schrift sich nicht (I, 292). Auch mit dem von Augustin aufgenommenen platonisirenden Begriff des Seins, der sich auf die Scholastik vererbt und ihre Behandlung ethischer Fragen so häufig verwirrt, hat er nichts zu schaffen; ausdrücklich bemerkt er, das Unsichtbare sei nur in uns mit Beziehung auf Erkenntnis und Liebe; in seiner Art sei es überall (II, 62). So lassen die Vorlesungen erkennen, wie sich Luthers Denken von der Philosophie, besonders der aristotelischen, abwendet, noch ehe sich der völlige Bruch mit ihr vollzogen hatte.

Als Anhang zur Theologie der Vorlesungen möge hier noch eine kurze Erörterung über ihre Ethik folgen. Als Anhang nur; denn wenn auch die ethischen Principien in der Glaubenslehre erkennbar hervortreten: die Mittheilung eines neuen Sinnes in der Rechtfertigung, das Gericht, die Freiwilligkeit, das Werk als Frucht des Glaubens, die Tropologie des Kreuzes Christi, — so ist doch Luther von der oft scharfen Ausprägung jener Principien noch nicht bis zu ihrer Entfaltung fortgeschritten. An Einzelheiten ist charakteristisch, wenn er den Aristoteles nicht so will verstanden wissen, als ob ein noch nicht Gerechter gerechte Werke wirken könne (II, 73; I, 213), eine Ansicht, die er auch später wiederholt bestritten hat. Gegenüber der beschwerlichen Vielheit der alttestamentlichen Gesetze weist er auf die evangelische Einheit hin, in welcher sie zur Erfüllung kommen, Glaube und Liebe (I, 175). Den Gehorsam betont er gegen die Eigenwilligen, welche ihn unter dem Schein, bessere Dinge zu treiben, verleugnen (I, 23). Er

individualisirt auch schon in ähnlicher Weise wie später den Gehorsam und befreit ihn aus der kirchlichen Beschränktheit, wenn er sagt: Mir ist Rechtfertigung (justif.) getreulich lehren und beten, wenn ich das nicht thue, erfülle ich das Gebot gar nicht; beim Bauern ist dies nicht der Fall, welchem hören und getreulich arbeiten Heil und Gerechtigkeit ist (II, 288). Von den Tugenden will er, daß sie nicht bloß vorhanden seien, sondern auch ins Werk hervortreten (I, 35. 148. 160) [1]). Ueber die Liebe findet sich manch schönes Wort, daß sie gegen alle ohne Unterschied gleich ist, wie die Feige Feigen trägt, mag sie unter Dornen oder Rosen stehen (I, 64), daß sie anderer Sünde mitträgt (I, 305), daß sie mit allen Tugenden der Schmuck des christlichen Volkes ist (II, 333). Auch preist er die Demut nach Christi Vorbild (I, 323. II, 261). Einzelne treffende Bemerkungen lassen einen Scharfblick erkennen, der bis zu den letzten Beweggründen durchdringt (I, 43); ein Zug zur Weltflucht tritt häufig hervor (II, 62. 92. 179. 186) [2]).

Enthalten die Vorlesungen auch weit überwiegend Lehre, so sind sie doch zugleich von einem Hauch warmen Lebens erfüllt. Wir fühlen denselben, in der reichen Fülle der Gedanken, dem zuweilen mächtiger daherrauschenden Strom der Rede und da, wo der persönliche Antheil Luthers an dem Inhalt seines Wortes affectvoll hervortritt [3]), die Erinnerung an selbsterlebte Kämpfe der Seele durchblickt; auch, wo er seiner Laune mitzureden vergönnt

[1]) Er nennt affectivae virtutes (I, 146), braucht den Ausdruck virtutes theologicae (II, 145. 186), erwähnt humilitas, paupertas, castitas als Tugenden (II, 186).

[2]) Auf eine interessante scholastisch formale Erörterung über den Rath (consilium) sei hier noch hingewiesen. Er distinguirt consilium bonum in finem bonum und rechnet hierzu die consilia Evangelii; dann c. malum ad fin. mal.; c. bonum ad f. mal.; und endlich wie weißagend auch den jesuitischen Grundsatz c. mal. ad. f. bonum: „et hoc est demonium meridianum“ (I, 19). Dieser letztere Ausdruck aus der Vulgata zu Ps. 91, 6; vgl. II, 110. 360.

[3]) Besonders bezeichnend ist der Ausruf: Wenn ein Tropfen des Zorns Gottes alles genannt wird, was die Heiligen erdulden, was wird seine Ausgießung sein? O, o, o. (I, 313.) Ferner: Posuisti tribulationes: nes, nes, non nem ait, sed multas (I, 259).

(I, 230) und die leichten Pfeile seines streitbaren Witzes auf einen exegetischen Gegner entsendet (I, 30). Aber am bewegtesten ist dieser Pulsschlag, am lautesten erhebt sich, gleich der Stimme der Posaune des Gerichtes, seine Stimme da, wo sie von Zorn und Schmerz bewegt gegen das Verderben der Kirche zeugt. Im Verfolg einer Stelle, in der er im Stand der Lehrer und Lenker der Kirche das Auge Christi, in den Verwaltern von Wort und Sacrament seine Seele und im Laienstand seinen Leib (venter) sieht, in welchem die Gläubigen erzeugt werden, einer Stelle also, die sein kritikloses Verhältnis zu den Institutionen der Hierarchie an sich ausdrückt, verkündet er es als eine Zulassung des göttlichen Zornes, daß die Amtsträger nicht thun, was ihres Amtes ist, und thun, was sich nicht schickt; daß sie als Auge nicht lenken, sondern sich selbst verblenden; als Seele nicht lebendig machen, sondern durch den Einfluß tödtlichen Lebens (durch ihr Beispiel) tödten, danach um nichts weniger sich kümmern, als jene zu erzeugen. Zum erstenmal taucht hier in etwas der reformatorische Gedanke vom allgemeinen Priestertum auf, den Luther an die Stelle des kirchlich-theokratischen setzen sollte, wenn es heißt: jede Person könne der andern Auge, Seele und Bauch sein, wenn sie sie lenkt, zum Leben bringt (vivificat) und im Leben erhält (I, 110). Besonders greift Luther das Verderben da an, wo es seinen Sitz und zugleich den Schutz weltlicher Macht hatte, in den Prälaten. Diese sind aus Thoren Zions Thore des Todes geworden (II, 75). Viele der Bischöfe sind, weil sie nicht mit Christo, sondern in ihrem eigenen Sitze sitzen, Götzenbilder, nicht Bischöfe (II, 172). Ueberall die gröbsten Aergernisse; Verderben, das sich täglich verschlimmert, das Salz der Weisheit dumm geworden; Bischöfe, Priester und Lehrer voll Unkeuschheit und Unzucht (fornicarii concubinariique); auf den Kanzeln die Larven der Meinungen, Fragen, Narrenspossen, das wahre Wort ohne Ernst und Frucht unter die Spötter und Verächter hingeworfen: so hat die Kirche, von ihrer ersten Herrlichkeit herabgestürzt, nichts übrig, als zu heulen über ihr Elend (I, 139 f.; vgl. I, 203). — Ohne Schonung geht er, der durch den Glauben gerade in der Knechtsgestalt der Kirche ihre wahre Herrlichkeit verbürgt fand, mit den Prälaten wegen ihres Trachtens nach Reichtum

und weltlicher Macht ins Gericht. Was ist heute stolzer, anmaßender, pomp- und ruhmsüchtiger, als die Fürsten und Priester der Kirche! An Luxus und prächtiger Ausstattung übertreffen sie die Würde und Herrlichkeit von Königen und Fürsten bei weitem, und während sie auf weltliche Gewalt, irdische Herrschaft, die Oberhoheit über Städte, Königreiche und Provinzen sich stützen, danach trachten und sie erweitern, nennen sie dies alles ohne Scheu patrimonium Christi, als mehrten sie solche Dinge für den Ruhm Gottes und das Wachstum der Kirche. Und doch ist die nothwendige Folge hiervon, daß aller kirchliche Dienst dahinten bleibt, und daß der Sturm der Kriege, der Weltgeschäfte, Händel und Streitigkeiten die Kirche versenkt, wie es die Erfahrung nur allzu reichlich bezeugt (I, 294f.). Wenn einer in der Zeit der Märtyrer so etwas von der Zukunft der Kirche geweißagt hätte, daß sogar die Päpste (pontifices), die Väter der Seelen, so viel Christenblut vergießen würden, ob sie es wohl gelobt hätten? Der Apostel tadelt 1 Kor. 6 das Streiten um den Lebensunterhalt; jetzt aber werden Kriege, und zwar die blutigsten, von eben jenen Obersten geführt, welche sie stillen sollten (I, 319). Dazu rügt Luther jenen Eifer um Erwerb zeitlicher Güter für die Kirche, auch wenn derselbe sich auf den Boden des kirchlichen Rechtes stellt oder einen solchen sich schafft. Außer den Habgierigen, Ueppigen, Stolzen sind viele zu den Rechten und Traditionen der Menschen abgefallen (I, 295). Eins jener Rechte wird man in der von ihm bestrittenen Behauptung sehen dürfen: was Gott und der Kirche einmal geschenkt sei, könne nie widerrufen werden (I, 245).

Besonders schmerzt ihn die Verachtung der heiligen Schrift. Er klagt, daß wir nicht achten auf das, was einst Könige und Propheten haben sehen wollen (I, 415), daß die heilige Schrift, weil sie nicht Gewinn einträgt, verachtet ist, während um des Brotstudiums willen die Rechte, Künste und Philosophien sehr ausgebildet sind (II, 304 f.), daß das Leiden Christi in Vergessenheit kommt, — ein nicht genug zu beweinendes Elend und eine Klage aller Frommen (I, 429. 434). Er sieht den Affect in der Kirche erkaltet, das Gebet dürr und ohne Andacht (I, 294f. 324), den Gottesdienst zu einem Gottesdienst im Leib und Buch-

staben veräußerlicht (I, 221) [1]), den Geist durch Scherzreden entnervt (I, 131), unbesonnenen Leichtsinn (temeritas) in der Verwaltung des Heiligen wie der richterlichen Gewalt (I, 382), und all jenem Verfall wird durch die Meinung, wir wären etwas, durch Ablässe und die Lehre, daß ein Seufzer genug sei, noch Vorschub geleistet (I, 287). Zugleich erfüllt sich die Weißagung 2 Tim. 3, daß in den letzten Zeiten Menschen sein werden, die sich selbst lieben (I, 319); parteiischer Streitgeist, wie ihn Ungläubige, Ketzer und Aufrührer haben, treibt die Scotisten gegen Occam, Occam gegen Scotus (I, 211); Söhne der Zwietracht drehen nach ihrem Sinn die Schrift und suchen die Rechte auf ihrer Seite zu haben, besonders jene, die sich ein Eifersidol zurechtmachen und weil sie selbst nicht sprechen: Erbarme dich meiner, nur Gericht und Rache gegen die Sünder üben wollen (I, 43 f.). Dabei fehlt es an Willigkeit zu hören, sich lehren zu lassen; viele wollen in eitler Ruhmsucht lieber selbst Lehrer sein (I, 159); gerade die Lauen schlagen mit der spöttischen Rede: Vah, vah (Ps. 70, 4) gegen den Versuch aus, sie zu bessern, wie Luther es selbst so erfahren hat, daß er dieses Elend der Kirche immer für das größeste gehalten, denn dies sei die Ursache der gänzlichen Zuchtlosigkeit in Klöstern, Genossenschaften und Domkirchen (I, 321. 409, Z. 4 v. unten) [2]).

Aber nicht bloß der Kirche, ihren Regierern und Dienern gilt seine Eiferrede, seine Bußpredigt. Gegen alle sittlichen und socialen Schäden und Uebel der Zeit kehrt sich die Schneide seines männlichen Wortes. Er schilt die Unterdrücker der Armen, welche die Sache der Wittwen und Waisen nicht richten, da gegen den Reichen und Mächtigen der Arme im Nachtheil ist, der mehr als seinen Besitz verbraucht hat, ehe er zu seinem Recht hat kommen können (I, 324). Er straft den Aufwand der Vornehmen und Edelleute (nobiles), der so eingerissen ist, daß der, welcher es nicht erwählt,

---

1) Quot qaeso videas, qui tunsiones, genuflexiones, inclinationes, cantationes, orationes, faciunt solum in corpore, et corde nunquam praesente.

2) Eine Sammlung bemerkenswerther Stellen in Seidemanns Vorrede (I, xx).

mit Christo eine Schmach zu sein, sich gezwungen sieht, für Kleiderpracht und Gelage sein ganzes Vermögen durchzubringen (I, 301).

Das demütige Bekenntnis seines eigenen Mangels steht neben den freimüthigen Zeugnissen gegen die Schäden der Kirche und der Zeit. Von dem in der Kirche herrschenden Uebel, daß der Affect erkaltet sei, weiß auch er sich ergriffen. Er gehört zu denen, die wohl wissen, was zu glauben ist und auch glauben wollen, aber nicht wissen, wie es zugeht, daß sie es nicht glühend (fervide) können und daher jenem gleichen, der sagte: Herr, hilf meinem Unglauben! und den Aposteln, die baten: Stärke uns den Glauben (I, 296). Nicht bloß der Affect des Frohlockens zum lebendigen Gott ist ihm unbekannt (I, 41), er gesteht auch, daß ihm der 77. Psalm schwer sei, weil er außerhalb der Reue (compunctio) sei und von der Reue rede; er wolle den Psalm daher nach dem Vorbilde und aus der Erfahrung Augustins auslegen (I, 422). Kein Zweifel, daß Luther nur jene bestimmten, ins Gefühl fallenden inneren Zustände in sich nicht fand, wie sie ein Augustin und andere große Lehrer der Kirche von sich bezeugten. Daß die völlige Demütigung vor Gott sich nicht nur in dieser Form darstelle, daß auch die Reue darüber, daß man keine Reue habe, eine rechte Reue sei, hat er sich und anderen zum Troste in seinem reformatorischen Zeugnis ausdrücklich ausgesprochen. Und wenn Luther ferner jene fast ekstatischen Erhebungen des Gemüths ebenfalls nicht erfuhr, so ist doch nicht bloß sein Wort, sondern er selbst dessen Zeuge, daß ihm der Glaube als eine wahrhaftige Kraft Gottes das Herz vor Gott gewiß und getrost, vor Menschen freudig, muthig und trotzig gemacht hat. Immer bleiben diese Worte über sein inneres Leben merkwürdig nicht nur für ihn, sondern auch eine Lehre für die evangelische Kirche, ein Zeichen mehr, daß ihr größter Held unter den Menschen nicht vom bestimmten geistlichen Erfahrungen, nicht von Bußgefühlen, nicht vom Gläubigkeitsbewußtsein aus zu seiner Mission berufen worden ist. —

Zum Schluß ein kurzes Wort über das Verhältnis der Vorlesungen zu den „Initia“. Luther citirt dieselben ziemlich häufig als glosa, verweist auf sie mit den Worten vide circa tex-

tum [1]). Auch die collecta scheinen die Initia zu bezeichnen. (Vgl. I, 162, zweite Zeile von oben mit Walch IX, 1784, vs. 8; II, 159 letzte Zeile mit W. IX, 2193 zu V. 4 des 99. Ps.) [2]) Was den Ausdruck commentum betrifft, so bestätigt sich die Vermuthung Seidemanns [3]), daß er hiermit seine Erläuterungen meine, an einer Stelle (vgl. I, 382, Zeile 7 von unten), zu Ps. 74, 6 mit W. IX, 2009 oben); eine zweite ist unsicher, da Luther sagt: dixi circa textum et commento (I, 218 Zeile 19 von oben), denn hieraus ergibt sich zwar, daß das commentum von ihm stammt, aber er scheint es doch von den Erläuterungen der Initia zu unterscheiden. In einer dritten Stelle (II, 78, Zeile 6 und Zeile 2 von unten) können die Initia (W. 2107 zu V. 5 des 87. Ps.) nicht gemeint sein; Luther scheint vielmehr hier vom Commentar des Augustin zu reden. —

Es ist wahrscheinlich, daß die Zuhörer die Glossen der Initia zur Hand hatten; wenn Luther, bei Gelegenheit einer grammatischen Erörterung den Satz als Beispiel bildet: scriptifico vos glosam (I, 24), so darf man annehmen, daß jene Erklärung der Initia es war, die er die Zuhörer abschreiben ließ oder ihnen dictirte. Offen bleibt noch die Frage, ob der Ausdruck „dictata“ sich nicht ebenfalls auf jene bezieht. Ist dies der Fall, dann bildeten die Initia das Compendium, das in seiner aphoristischen Kürze doch einen vollständigen Psalmen-Commentar ausmachte, während die Vorlesungen die Psalmen entweder ganz oder einzelne Theile derselben ausführlich [4]) und mit besonderer Rücksicht auf den tropologischen Sinn behandelten.

---

1) Vgl. Jenaer Literaturzeitung 1877, Nr. 7, S. 98.

2) Die Vergleichung von I, 162 zu Ps. 42, 7 mit Walch 1784 zu V. 8 ergibt freilich kein Resultat; hier kann nur aus dem Wolfenbüttler Original Gewißheit gewonnen werden.

3) Vorrede I, XVI.

4) Dabei hält Luther öfters die Versfolge wenig inne; auffallend ist in dieser Hinsicht Ps. 68 (I, 262 ff.).

2.

Ueber Gal. 2, 14—21.

Von

Lic. theol. Richard Schmidt,
Stadtvikar in Mannheim.

Der in der Ueberschrift genannte Abschnitt gehört ohne Zweifel, was die Gedankenverbindung betrifft, zu den schwierigsten Auslassungen des Briefes an die Galater, und auch die neueren Erörterungen desselben haben keineswegs eine Einheit des Verständnisses herausgestellt, welche einen erneuten Versuch zu seiner Erklärung als überflüßig erscheinen ließe. Wenn ich daher im Nachstehenden einen solchen darbiete, so glaube ich einer Entschuldigung um so mehr überhoben zu sein, als ich mir wenigstens das Gefühl der Nichtbefriedigung zu rechtfertigen getraue, welches mich verhindert, die Verhandlungen über den in Frage stehenden Abschnitt als durch eine der in neuerer Zeit hervorgetretenen Interpretationen geschlossen zu betrachten.

Bekanntlich gehen die exegetischen Auffassungen von V. 15ff. bereits in der allgemeineren Frage nach dem Verhältnisse derselben zu dem Voranstehenden, näher darüber auseinander, ob das in ihnen Erhaltene als eine Fortsetzung des an den Petrus gerichteten Wortes V. 14 zu betrachten sei, oder eine selbständige Gedankenreihe bilde, mit welcher der Apostel von der bisher angewandten Form geschichtlicher Darlegung zu einer unmittelbar an die Leser gerichteten und auf den Inhalt des von ihm gepredigten Evangeliums bezüglichen Auseinandersetzung übergehe [1]), — eine Ansicht,

---

[1]) Von den ziemlich haltlosen vermittelnden Ansichten sehe ich hier ab, wie überhaupt eine Berücksichtigung aller in neuerer Zeit hervorgetretenen Erklärungen nicht im Plane dieser Abhandlung liegt, welche durch eine solche an Uebersichtlichkeit leicht mehr verlieren, als in anderer Hinsicht gewinnen könnte.

welche unter den neueren Erklärern unseres Briefes in Hofmann und Wieseler namhafte Vertreter gefunden hat [1]). Welche von diesen beiden, sich gegenüberstehenden Auffassungen nun die richtige sei, läßt sich offenbar ohne weiteres mit ausreichender Sicherheit nicht entscheiden. Der nächste Eindruck wird allerdings für den unbefangenen Leser der sein, daß erst mit dem Anfange des dritten Kapitels eine wirklich neue Wendung eintrete; um aber diesem Eindrucke das Gewicht einer exegetischen Nothwendigkeit zu verleihen, reicht die Berufung auf die Kap. 3, 1 sich findende Anrede — auf welche auch Wieseler in seinem Sinne verweist [2]) — ohne Zweifel nicht aus. Vielmehr wird die Entscheidung hier von der doppelten Erwägung abhängen, einmal, ob V. 14 sich eigne, in der Weise isolirt zu werden, daß er alles damals zum Petrus Besprochene in sich schließe — und sodann, ob V. 15—21 seinem Inhalte nach sich dazu eigne, bei der V. 11 ff. erwähnten Veranlassung zum Petrus gesprochen zu sein. In der That ist bei den genannten beiden Gelehrten die Verneinung der letzteren Frage der eigentlich durchschlagende Grund für die von ihnen angenommene Trennung. Ihnen erscheint es von vorn herein als undenkbar, daß Paulus an den Petrus eine Belehrung gerichtet haben sollte,

---

1) Auch Reithmayer, dessen Commentar mir leider nicht zur Hand ist, folgt, wie ich aus einer Notiz Hilgenfelds (Zeitschrift f. wissensch. Theol. 1866, S. 309) ersehe, dieser Auffassung.

2) Derselbe will nämlich inconsequent genug den in Frage stehenden Abschnitt trotz seiner oben erwähnten Auffassung desselben formell nicht an das Folgende, sondern an das Vorangehende (als eine Unterabtheilung) enger anschließen (Commentar über den Brief Pauli an die Galater, S. 170), — inconsequent, weil thatsächlich (auf den Inhalt gesehen) nach ihm gerade das Gegentheil stattfindet. In dem größeren Abschnitte 1, 11 bis 2, 14 hat nämlich nach Wieseler Paulus die Göttlichkeit seines Evangeliums durch historische Beleuchtung gewisser Vorgänge seines Lebens und seiner Amtsführung vertheidigt; V. 15 ff. vertheidigt er dasselbe durch eine kurze Rechtfertigung des gepredigten Inhaltes (S. 53). Wird nun aber dem Folgenden (3, 1 bis 4, 11) die Ueberschrift gegeben „fortgesetzte Apologie des Evangeliums nach inneren Gründen" (S. 225), so tritt darin doch sehr deutlich die engste Beziehung desselben zu Vers 15—21 hervor, wogegen dieser Abschnitt wieder (nach Wieselers Fassung) sich von dem Vorangegangenen ebenso deutlich abscheidet.

wie sie in V. 15 ff. enthalten ist. Denn darnach gewinne es ganz den Anschein, als ob Petrus für seine Person an der Gerechtigkeit durch den Glauben irre geworden sei; habe indessen — wie auch aus der Darstellung des Paulus selber hervorgehe — in diesem Punkte zwischen den beiden Aposteln eine grundsätzliche Uebereinstimmung bestanden, so sei der Ernst nicht zu begreifen, mit welchem hier noch das theoretisch Unzuläßige einer Handlungsweise wie der V. 12 bezeichneten bewiesen werde. Vielmehr, sofern Petrus nur seine eigene bessere Ueberzeugung verleugnet, habe es auch nur darauf ankommen können, ihm das damit begangene Unrecht vorzuhalten, wie dies V. 14 kurz und schlagend thue, nicht aber, worauf V. 15 ff. führen würde, einer theoretischen Verirrung zu begegnen [1]).

Schon hiergegen nun kann ich ein vorläufiges allgemeineres Bedenken nicht zurückhalten. Allerdings, wollte Paulus dem Petrus nur das sittliche Unrecht, dessen er sich durch sein Benehmen schuldig gemacht, und zwar als ein solches vorhalten, dessen Verurtheilung durch das eigene Gewissen desselben er voraussetzen durfte, so würde die Wirkung eines kurzen Wortes durch eine Auseinandersetzung wie die von V. 15 an folgende eher abgeschwächt als verstärkt worden sein. Aber ist denn der in Frage stehende Satz wirklich danach angethan, dieser Absicht zu entsprechen? Sofern Paulus das Verhalten des Petrus unter den Gesichtspunkt der *ὑπόκρισις* stellt (V. 13), kann das in jenem liegende Unrecht nur darin gefunden werden, daß Petrus aus Furcht vor den aus Jerusalem herübergekommenen Judenchristen im Widerspruch mit seiner eigenen, besseren Erkenntnis oder Ueberzeugung handelt, diese somit in seinem Thun verleugnet. Nun aber ist in den fraglichen Worten gar nicht von diesem Widerspruche, sondern nur von einem solchen die Rede, welcher zwischen einem doppelten Thun oder Verhalten des Petrus stattfindet. Jener erstere wäre darin höchstens angedeutet, könnte höchstens daraus geschlossen werden; wozu aber ein solcher Umweg, welcher den

1) Wieseler, S. 172 f. Hofmann, Die Heilige Schrift Neuen Testaments II, 1. S. 21 f. (2. Aufl.).

Ausdruck sittlichen Unwillens um seine ganze Energie bringt? Uebrigens muß ich meinerseits in Abrede nehmen, daß in den Worten εἰ σὺ . . . ἐθνικῶς ζῇς überall auch nur ein Hinweis darauf enthalten sei, daß das damit bezeichnete Verhalten der eigentlichen Denkweise das Petrus entspreche. Gewiß ist ja freilich, daß Paulus nur von dieser Voraussetzung aus denselben der ὑπόκρισις beschuldigen konnte; aber ausgedrückt hätte er das Moment, auf welchem das ganze Gewicht seines Vorwurfs ruhen würde, eben gar nicht. Bleiben wir also dabei stehen, daß die besprochenen Worte nur einen Widerspruch in dem thatsächlichen Verhalten des Petrus hervorheben, so läßt der darin liegende Vorwurf, so viel ich erkennen kann, nur eine doppelte, genauer eine dreifache Deutung als möglich zu. Außer Zweifel steht, daß die Form der an den Petrus gerichteten Frage das Unzuläßige des in dem Nachsatze angegebenen Thuns hervorheben soll; dieses selber aber kann wieder entweder rein logisch, d. h. als Inconsequenz, oder aber zugleich sittlich gefaßt werden und dann besagen, entweder, daß Petrus zu der den Heidenchristen gemachten Zumuthung kein Recht habe, oder daß er sich einer Unbilligkeit jenen gegenüber schuldig mache. Man wird mir indes hoffentlich zugestehen, daß in einem Falle, in welchem es sich um Heuchelei oder bewußte Verleugnung der eigenen Ueberzeugung handelt [1]), jeder dieser Vorwürfe den Kern der Sache wenig treffen würde, und daß daher, sollte wirklich dem Petrus nur das von ihm begangene sittliche Unrecht vorgehalten werden, dieser Absicht durch den Inhalt von V. 14 nur sehr unvollkommen entsprochen wäre.

Indessen, welches ist denn, näher besehen, der Widerspruch, um welchen es sich in den in Rede stehenden Worten handelt? Diese Frage mag der Einfachheit der letzteren wie der Einstimmigkeit der Erklärer gegenüber als eine sehr überflüßige erscheinen, sie führt mich indes gerade auf denjenigen Punkt, der für mich und meine Auffassung des nächstfolgenden Abschnittes ebenso entscheidend ist,

---

[1]) Ob dies thatsächlich der Fall war oder nicht, ist hier gleichgültig — genug, daß Paulus es so angesehen hat.

wie er von fast allen mir bekannt gewordenen Erklärungen unterschätzt, wo nicht geradezu ignorirt zu werden scheint.

Daß nämlich das dem Petrus V. 14 zugeschriebene ἐθνικῶς ζῆν nur von einem Sichhinwegsetzen über die Schranken jüdischer Sitte und Lebensgewohnheit, wie Petrus ein solches in seinem ungezwungenen Verkehr mit den antiochenischen Heidenchristen bewiesen hatte, und im bestimmten Hinblicke auf diesen letzteren zu verstehen sei, ist eine Voraussetzung, von welcher fast alle Erklärer, unbeschadet aller sonstigen Differenzen, als von einer zweifellosen und selbstverständlichen ausgehen. Wie aber, muß man doch fragen, kann ein ἐθν. ζῆν in diesem Sinne von Petrus behauptet werden, demselben Petrus, welchem gerade sein Zurücktreten hinter jene Schranken jüdischer Sitte zum Vorwurf gemacht wird? Dieses gewiß ebenso auf der Hand liegende wie begründete Bedenken hat sich den neueren Interpreten wenigstens so weit aufgedrängt, daß man den Gebrauch des Präsens (ζῇς) für einer Rechtfertigung bedürftig hält, da ja allerdings unleugbar ist, daß in dem Zeitpunkte des von Paulus gesprochenen Wortes jenes ἐθν. ζῆν auf Seiten des Petrus nicht mehr stattfand. Ueber die hieraus sich ergebende Schwierigkeit soll nun die Auskunft hinweghelfen, daß das Präsens dazu diene, jenes ἐθνικῶς ζῆν als das bei Petrus Constante, Grundsätzliche, seiner theoretischen Ueberzeugung allein Entsprechende hinzustellen [1]); eben darin, meint man weiter, liege das Recht und die Schärfe des Vorwurfes, daß das judaistische Verfahren des Petrus als ein Widerspruch gegen seine eigene sonst gründsätzlich befolgte und seine eigentliche Sinnesart ausdrückende Lebensweise bezeichnet werde [2]). Aber auch die sprachliche Zulässigkeit dieser Erklärung zugegeben — wie kann man es nur irgend wahrscheinlich finden, daß bei Petrus ein solches Sichhinwegsetzen über die jüdische Sitte und Lebensgewohnheit wirklich das Gewöhnliche, grundsätzlich Befolgte gewesen sei! Mag man seine principielle Einheit mit Paulus in der Auffassung des Evangeliums noch so stark betonen — es bleibt eine psychologische Unwahr-

---

1) Meyer, Commentar, 5. Aufl. S. 98. Wieseler, S. 166.

2) Wieseler, S. 167. Hofmann, Heilige Schrift, Bd. I, S. 112 f.

scheinlichkeit stärster Art, daß ein Mann, auf welchen die Anwesenheit strenger gesinnter Judenchristen einen Einfluß wie den von Paulus bezeichneten ausüben konnte, in seinem sonstigen Leben den unterscheidenden Charakter jüdischer Volkstümlichkeit, sei es auch nur in Hinsicht auf Speise und Trank, ständig verleugnet haben sollte. Vielmehr liegt doch wol auf der Hand, daß das getadelte Benehmen des Petrus nur unter der Voraussetzung sich erklärt, jenes Sichhinwegsetzen über die jüdische Sitte sei eine Ausnahme gewesen [1]), mochte dieselbe auch immer mit dem bestimmten Bewußtsein ihrer Berechtigung gemacht sein. Indes genau besehen ist es mit der bestrittenen Behauptung so schlimm auch nicht gemeint, da wenigstens Wieseler die in Frage stehenden Worte nachträglich wiedergibt: „Wenn du, so oft die Umstände darnach sind, dich nicht scheuest" 2c. [2]) Das ist denn freilich etwas anderes; ebenso klar aber liegt am Tage, daß diese die oben berührte Unwahrscheinlichkeit beseitigende Beschränkung nichts als eine völlig eigenmächtige Zugabe aus den eigenen Mitteln des Auslegers ist — ganz abgesehen von der Frage, ob eine Handlungsweise, welche nur, „so oft die Umstände darnach sind", eintritt, überall noch als eine „constante, stets wiederkehrende" bezeichnet werden könne. Aehnliches gilt dagegen, wenn Hofmann das ἐθν. ζῇν des Petrus auf den Aufenthalt desselben in Antiochien beschränken zu dürfen glaubt [3]). Auch diese, angeblich durch die Umgebung des fraglichen Wortes dargebotene Näherbestimmung läuft im Grunde nur auf einen durch anderweitige Rücksichten gebotenen, nichtsdestoweniger aber willkürlichen Nothbehelf hinaus. Soll einmal das Präsens das betreffende Verhalten des Petrus, mit Absehen von dem in der unmittelbaren Gegenwart Stattfindenden, nur überhaupt als etwas „ihm Eignendes" charakterisiren, so kann dieses selber nur in eben der Allgemeinheit, wie die Worte lauten, verstanden, also nicht speciell auf einem bestimmten vorübergehenden Zeitraum von möglicherweise sehr kurzer Dauer bezogen werden, außerhalb dessen,

---

1) Vgl. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, S. 560.
2) S. 166.
3) Bd. I, S. 113.

das Gegentheil des darin Ausgesagten stattgefunden haben soll. Was würde denn auch — die Beschränkung auf den antiochenischen Aufenthalt einmal zugestanden — Paulus dem Petrus anderes damit vorgehalten haben als die freilich offenkundige Thatsache, daß sein jetziges Benehmen in Widerspruch mit seinem vorhin innegehaltenen stehe? Nur dies, und nicht etwa der Widerspruch gegen einen sonst anerkannten Grundsatz oder gegen seine eigentliche Denkweise, wäre dann in seinem Worte ausgesprochen, — den letzteren würde man, wenn überhaupt, nur bei ganz allgemeiner Fassung des Satzes aus ihm herauslesen können. Weit eher wäre mit Holsten zu sagen, εἰ c. Indic. Praes. sei Bezeichnung des allgemein Logischen, und das Präsens diene dazu, die einzelne That des Petrus in die Form des Allgemeinen zu erheben [1]). Lassen wir indes einmal die eben berührte Frage ganz auf sich beruhen — was ist mit dieser oder einer anderen Zurechtlegung des Präsens für die Angemessenheit des fraglichen Wortes, wie es gemeinhin verstanden wird, zu der vorausgesetzten Situation selber gewonnen? In jedem Falle hebt die Frage des Paulus einen Widerspruch hervor zwischen dem, was Petrus für seine Person beobachtet, und dem, was er von den Heidenchristen fordert. Nach der gangbaren Erklärung gewinnt dies den näheren Sinn: während du, der Jude, in deinem äußeren Verhalten dich den Anforderungen jüdischer Sitte und Volkstümlichkeit entziehst, also in diesem Betracht dich den Heiden gleichstellst, willst du die Heiden unter eben jene Anforderungen zwingen? Und dieser Vorwurf sollte den Petrus treffen? es sollte wirklich dieser Widerspruch sein, um welchen es sich in der vorliegenden Situation handelt und allein handeln kann? Gesetzt auch, das dem Petrus schuldgegebene ἀναγκάζειν bezeichne eine direct und positiv auf seine heidenchristliche Umgebung ausgeübte Pression [2]), so könnte doch von einem Widerspruche zwischen der angegebenen Forderung und dem eigenen Verhalten des Petrus auch nicht von ferne die Rede sein; beides hätte sich

---

[1]) Zum Evangelium, S. 278, vgl. S. 338 f.

[2]) Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl., S. 146; Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte, Bd. II, S. 562 f. (1. Aufl.).

vielmehr durchaus entsprochen, sofern ja deutlich genug Petrus jene Pression erst seit seinem eigenen Zurücktreten zu der zeitweilig aufgegebenen jüdischen Lebensweise ausgeübt, hingegen, so lange er für seine Person sich über die letztere hinwegsetzte, auch die Heidenchristen mit jüdischen Forderungen unbehelligt gelassen hat. Indes würde es schwer begreiflich bleiben, weshalb Paulus von einer solchen directen Beeinflussung bei der Angabe des geschichtlichen Herganges selber, auf welchen sein Wort Bezug nimmt, völlig schweige, und wir haben daher schwerlich ein Recht, jenes *ἀναγκάζειν* durch etwas anderes geschehen zu lassen als durch die im Vorigen allein erwähnte Aufhebung der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen [1]). Lag doch in ihr allerdings die thatsächliche Erklärung, daß, wer mit ihnen, den jüdischen Christen, volle Gemeinschaft haben wolle, sich zuvor jüdischer Sitte und jüdischem Gesetze anbequemen müsse. Nur um so schneidender aber tritt so die Incongruenz zwischen der Form des von Paulus (nach der gewöhnlichen Auffassung) erhobenen Vorwurfes und dem wirklichen Sachverhalte hervor. Nach diesem hatte Petrus direct gar keine Forderung an die Heidenchristen gestellt, sondern nur mittelbar durch sein eigenes Verhalten einen moralischen Druck auf dieselben ausgeübt; gerade für seine eigene Person und unmittelbar nur für sie hatte er also jene Schranken jüdischer Sitte als gültig anerkannt, und erst als eine daraus sich ergebende, aber gar nicht einmal nothwendig von ihm selber beabsichtigte Folgerung konnte diesem seinem Verhalten ein auf die Heidenchristen bezügliches Ansinnen entnommen werden — und doch wird ihm schuldgegeben, er nöthige den Heiden jüdisches Wesen auf, während er sich selber darüber hinwegsetze? In der That, dieser Vorwurf würde gerade so viel Sinn gehabt haben, wie wenn ein Jude den Christ gewordenen Paulus nicht lange nach seiner Bekehrung gefragt hätte, mit welchem Recht er andere zum Glauben an Jesum einladen und selber diesen Glauben verfolgen könne. In einen Widerspruch hatte sich Petrus allerdings verwickelt; von demjenigen aber, den ihm hier Paulus schuldgegeben hätte, konnte er sich mit gutem

---

1) Vgl. Meyer, S. 99; Hofmann I, 111.

Gewissen völlig freisprechen. Ein Widerspruch bestand zwischen seiner vorigen und seiner jetzigen Handlungsweise, oder auch zwischen dieser letzteren und seiner früher bekundeten besseren Erkenntnis; zwischen dem hingegen, was er für seine eigene Person beobachtete, und dem, was er, sei es nun direct oder indirect, den Heidenchristen aufnöthigte, war ein solcher, die gangbare Beziehung des ἐθνικῶς ζῆν vorausgesetzt, überall nicht vorhanden. Und doch ist es evident gerade das letztere und nur dieses, was das strafende Wort des Paulus ihm vorrückt. Nur dadurch also, daß die herkömmliche Auffassung an die Stelle des wirklich von Paulus ausgedrückten Gegensatzes unvermerkt einen wesentlich anderen, nämlich jenen ersteren, setzt, entgeht sie der Lage, den Apostel einen dem wirklichen Sachverhalt gegenüber völlig widersinnigen Vorwurf erheben zu lassen. Und hieran wird natürlich weder dadurch etwas geändert, daß man die Worte εἰ σύ κτλ. mit Absehen von dem augenblicklich Stattfindenden nur das der Ueberzeugung des Petrus eigentlich Entsprechende und im Zusammenhange damit sonst — sei es überhaupt, sei es in Antiochien — Beobachtete bezeichnen läßt, noch dadurch, daß man sich das Präsens als Erhebung des einzelnen Falles in die logische Allgemeinheit erklärt. Denn da der Widerspruch selber, um den es sich handelt, auch bei diesen Fassungen der nämliche bleibt, so bleibt auch vollkommen bestehen, daß die thatsächlich vorliegende Situation die Berechtigung ausschließe, denselben dem Verhalten des Petrus gegenüber geltend zu machen. Allerdings nämlich setzt die Anwendbarkeit des Satzes: „der Jude, welcher selbst heidnisch lebt, hat kein [logisches und sittliches] Recht, von den Heiden jüdisches Wesen zu verlangen", auf den Petrus an sich nicht nothwendig voraus, daß jenes „heidnisch leben" auf Seiten desselben ein in dem gegebenen Zeitmomente noch fortdauerndes sei; vielmehr konnte sich Petrus durch jenen Satz auch im Hinblick auf ein äußerlich bereits der Vergangenheit angehöriges Verhalten getroffen fühlen. Aber auch eben nur so lange, als er zu diesem seinem früheren Verhalten sich noch bekannte, sich wenigstens von demselben noch nicht losgesagt, es noch nicht zurückgenommen hatte — wogegen im anderen Fall unzweifelhaft dem ganzen Vorwurfe die eigentliche Spitze ab-

gebrochen wäre. Nun aber hat Petrus durch seine spätere Scheidung von den Heidenchristen mindestens stillschweigend und thatsächlich seine vorige Nichtachtung jüdisch-gesetzlicher Sitte zurückgenommen und verurtheilt; die sittliche Berechtigung dieses Schrittes also hätte Paulus angreifen müssen, der emphatische Hinweis darauf hingegen, daß das, was nur eine thatsächliche Folge desselben war, mit dem durch eben jenen Schritt Aufgehobenen sich nicht zusammenreime, wäre doch bis zur Trivialität bedeutungslos gewesen. Wenn daher Usteri durch das „im Affecte" für das Imperfectum gesetzte Präsens den Widerspruch im Benehmen des Petrus noch mehr hervorgehoben werden läßt [1]), so ist darauf zu entgegnen, daß vielmehr der vermeinte Widerspruch dadurch überall erst geschaffen worden wäre. Ich bekenne, es geradehin nicht zu verstehen, wie die Interpreten — und unter ihnen solche von unbezweifeltem Scharfsinne — fast ausnahmslos über einen so offen zu Tage liegenden Mangel der einfachsten Logik, wie er sich nach der herkömmlichen Auffassung ergeben würde, hinweggehen können, ohne auch nur das Gefühl einer hier vorhandenen Schwierigkeit zu verrathen [2]). Für mich liegt in dem Ausgeführten ein zwingender Grund, nach einer anderen Erklärung des bisher in Frage gekommenen Ausdruckes zu suchen [3]).

---

[1]) Commentar über den Brief Pauli an die Galater, S. 64 f.

[2]) Aeußert doch Sabatier (L'apôtre Paul, p. 112) sogar ganz unbefangen: „On ne pouvait mieux faire sentir la contradiction de la double conduite de Pierre!"

[3]) In dem Vorstehenden ist die von Hilgenfeld, Galaterbrief, S. 61 (vgl. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1858, 90) vorgetragene Auffassung, auf welche ich erst nachträglich aufmerksam geworden bin, unberücksichtigt geblieben. Nach derselben sollen unter dem ἐθν. ζῆν, falls es als etwas constantes gefaßt wird, nur die Abweichungen von der positiven jüdischen Gesetzlichkeit, die christlichen Modificationen des Gesetzes gemeint sein, denen selbst das strengere Judenchristentum sich nicht ganz entziehen konnte. Dieses „christlich modificirte" Gesetz hätten eben Petrus und die strengere Partei des Jacobus den Heidenchristen aufdringen wollen. Hiernach kann bei dem ἐθν. ζῆν offenbar nicht an die von Petrus später aufgegebene Tischgemeinschaft, sondern nur an anderweitige Verleugnungen der strengen jüdischen Sitte gedacht sein, und in so fern würde allerdings

Eine solche von den bisherigen abweichende Erklärung bietet uns nun Rückert dar, welcher allein, so weit mir bekannt, an der herkömmlichen Auffassung gegründeten Anstoß genommen hat. Indem derselbe die Ausdrücke ἐθν. ζ. und ἰουδ. ζ. in idealer Bedeutung nimmt, gewinnt er den Sinn: du zeigst dich durch dein gegenwärtiges (unsittliches) Verhalten warlich nicht als rechter

---

das im Texte gegen die gewöhnliche Erklärung Bemerkte auf diese Auffassung keine unmittelbare Anwendung erleiden. Aber worin sollen denn diese Abweichungen von der positiven jüdischen Gesetzlichkeit bestanden haben? und was berechtigt uns überall zu der Annahme, daß sich nicht allein Petrus, sondern auch die strenge judenchristliche Partei solche Abweichungen, solche christlichen Modificationen des Gesetzes erlaubt habe? Hilgenfeld beruft sich zwar in letzterer Beziehung auf Gal. 6, 12f., welche Stelle den besten Commentar für die unserige darbiete; allein hier sind unter οἱ περιτεμνόμενοι (denn so und nicht οἱ περιτετμημένοι ist ohne Zweifel zu lesen) nicht die in den galatischen Gemeinden aufgetretenen Agitatoren oder deren Partei, sondern die Juden überhaupt zu verstehen (vgl. darüber Holsten, Zum Evangelium, S. 351f.; Hofmann, Heilige Schrift II, 1. S. 209f.), und dem entsprechend kann auch die Behauptung, daß dieselben das Gesetz nicht beobachteten, keinenfalls auf solche christliche Modificationen des Gesetzes oder überhaupt nur auf bestimmte äußere Abweichungen von der positiven jüdischen Gesetzlichkeit, sondern nur auf den ganz allgemeinen Gedanken bezogen werden, daß vermöge der von Paulus geltend gemachten allgemeinen Sündigkeit eine wirkliche Gesetzeserfüllung (ἔργα νόμου) auch bei den Juden nicht stattfinde. Uebrigens konnte ein zwingendes Bedürfnis zu solchen christlichen Modificationen den am Gesetze festhaltenden Judenchristen doch kaum anders als im Verkehr mit den Heidenchristen entstehen und dann nur die Absicht haben, diesen Verkehr zu ermöglichen oder zu erleichtern, wie auch die Bezeichnung ἐθν. ζῆν an sich schon diese Beziehung auf die Gläubigen aus der Heidenwelt nahe legt; darnach aber fällt auch die zuerst von Petrus innegehaltene Tischgemeinschaft unter jenen Begriff, und was konnte den Paulus zu der Voraussetzung berechtigen, daß in dem späteren Aufgeben dieser nicht eine stillschweigende Zurücknahme auch jener anderen Accommodationen an die Heidenchristen beschlossen sei? Diese ganze Auffassung schwebt so ziemlich in der Luft; auch hat Hilgenfeld selber, so viel ich sehe, dieselbe späterhin aufgegeben und sich der gewöhnlichen Beziehung des ἐθνικ. ζῆν auf das vorangegangene συνεσθίειν μετὰ τ. ἐθνῶν angeschlossen, vgl. Zeitschr. für wissensch. Theol. 1865, 261; 1866, 309.

Jude, sondern als Heide [1]). Es wird sich weiter unten herausstellen, in wie fern ich in dieser, von ihrem Urheber in bescheidenster Weise vorgetragenen Erklärung ein richtiges Gefühl und ein bedeutsames Wahrheitsmoment glaube anerkennen zu müssen; in ihrer näheren Gestalt kann auch ich sie freilich nicht für befriedigend halten. Gegen sie spricht schon der Ausdruck ἐθνικῶς ζῆν, der doch nur dann recht passend sein würde, wenn es sich um eine dauernde Handlungsweise, nicht aber, wie es hier der Fall ist, um einen vereinzelten Vorgang handelte. Vor allem aber erfordert der in den Worten des Paulus hervorgehobene Widerspruch, daß das dem Petrus zugeschriebene ἐθν. ζῆν und die ihm schuldgegebene Nöthigung des Heidenchristen zum Judaisiren etwas realiter von einander verschiedenes sei, während nach Rückerts Erklärung beides, zwar nicht begrifflich, aber doch thatsächlich in einen Act zusammenfallen würde [2]). Dazu kommt, daß allerdings der Ausdruck ἐθν. ζῆν ohne jede hinzugefügte Näherbestimmung selbst in dem vorliegenden Zusammenhange nur schwer die ihm hier gegebene specielle Beziehung errathen läßt. Und dennoch ist nicht abzusehen, welche Erklärung noch aus dem Vorangegangenen für den in Frage stehenden Satz gewonnen werden könne, von welchem anderseits niemand behaupten wird, daß er rein aus sich selbst hinlänglich verständlich sei. Schon hienach also scheint das kurze in V. 14 enthaltene Wort doch kaum geeignet, alles in sich zu schließen, was Paulus damals dem Petrus zu sagen hatte. Vielmehr, ist dasselbe weder an sich klar, noch, wie wir uns überzeugten, aus der in den voranstehenden Versen gezeichneten Situation verständlich zu machen, so ist die Frage, ob es etwa aus dem Folgenden das bisher vermißte Licht erhalte, eine nicht bloß berechtigte, sondern in zwingender Weise gebotene.

---

1) Commentar über den Brief Pauli an die Galater, S. 92 f.

2) Dies nämlich auf alle Fälle, wenn man das ἀναγκάζειν als ein in dem Sichzurückziehen des Petrus selber indirect Geschehendes auffaßt. Aber auch, wenn Petrus direct und ausdrücklich die fragliche Anforderung an die Heidenchristen gestellt hätte, würde dies nur als eine Fortsetzung der mit jenem ersteren Thun eingeschlagenen Richtung erscheinen und somit auch unter den Gesichtspunkt des ἐθν. ζῆν (nach Rückerts Fassung) fallen.

Indem ich diese Frage zu beantworten unternehme, sehe ich mich von vorn herein in der Lage, einer Auffassung von V. 15 u. 16 entgegentreten zu müssen, welche allerdings, wenn sie begründet wäre, jeden Versuch, aus denselben eine Erläuterung des 14. Verses zu gewinnen, als einen hoffnungslosen würde erscheinen lassen. Mehrfach nämlich hat man in ihnen eine, allerdings sehr zusammengedrängte, Dialektik erblicken wollen, durch welche Paulus die Halbheit des judenchristlichen, an der Nothwendigkeit der Gesetzeswerke und des Glaubens an Christum gleichmäßig festhaltenden Standpunktes zu der reinen Consequenz des christlichen Principes der Rechtfertigung durch den Glauben allein hinüberleite[1]. Worauf sich diese Auffassung stützt, ist offenbar der Umstand, daß allerdings Paulus in den Worten *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰ. Χ.* eine Formel anwendet, welche Gesetzeswerke und Glauben als Grund der Rechtfertigung zu vereinigen scheint, dann aber sofort (in den Worten *ἵνα δικαιωθῶμεν κτλ.*) die letztere auf den Glauben allein mit Ausschluß der Gesetzeswerke bezieht. Daß indes der Wechsel der gebrauchten Präposition (*διὰ πίστ.* und *ἐκ πίστ.*) an sich schon mit Nothwendigkeit auf eine sachliche Verschiedenheit der Vorstellung führe, wird zunächst angesichts Röm. 3, 30 schwerlich jemand zu behaupten wagen. Anderseits ist freilich zuzugestehen, daß die wörtliche Uebersetzung des Satzes *οὐ δικ. ἀνθρ. κτλ.* direct den Gedanken einer Rechtfertigung ergiebt, welche durch Glauben aus den Gesetzeswerken kommt, somit diese beiden Pole vereinigt zu ihrer Voraussetzung hat. Allein hier darf wieder auf eine bekannte und im Neuen Testamente mehrfach nachweisbare Incorrectheit des Sprachgebrauchs verwiesen werden, vermöge deren eine mit *εἰ μή* eingeführte Ausnahme auf das Vorangegangene mit Absehen von einer darin enthaltenen wesentlichen

[1]) Holsten, Zum Evangelium, S. 278 f.; Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 289; Lipsius, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1861, 72. 75. Auch Lüdemann (Paulin. Anthropol., S. 190) geht offenbar von der nämlichen Auffassung aus.

Näherbestimmung bezogen wird [1]). Wie also beispielsweise Paulus mit dem Satze: οὐδεὶς θεὸς ἕτερος εἰ μὴ εἷς (1 Kor. 8, 4) den Vater Jesu Christi nicht als den einzigen anderen Gott bezeichnen, vielmehr sagen will, es gebe überall keinen anderen Gott, sondern nur einen; so kann auch der Satz: οὐ δικ. ἄνθρ. κτλ. recht wohl dahin verstanden werden, daß ein Mensch [überhaupt] nicht durch Gesetzeswerke, sondern nur durch Glauben an Jesus Christus die Gerechtigkeit erlange. Auf eine sprachliche Nöthigung darf sich hienach jene Auffassung nicht berufen, und die Frage kann mithin nur die sein, ob dieselbe durch die Umgebung, in welcher der streitige Satz sich findet, gefordert oder doch begünstigt werde. Hievon aber ist, so viel ich sehe, das gerade Gegentheil der Fall. Denn wenn doch der an ἐπιστεύσαμεν angeschlossene Finalsatz unbefangenerweise nicht anders als von dem verstanden werden kann, was jene Judenchristen selber mit ihrem Gläubigwerden subjectiv erstrebten, so würde sich nach der bestrittenen Auffassung der offenbare Widerspruch ergeben, daß denselben gleichzeitig ein Festhalten an den Gesetzeswerken als Bedingung der Rechtfertigung und ein bewußtes Aufgeben dieser Bedingung zugeschrieben, ja das letztere gradezu aus einem durch ersteres charakterisirten Bewußtsein hergeleitet würde. Daß nämlich die Judenchristen zu dem Zwecke gläubig geworden seien, um durch diesen ihren Glauben, mit Ausschluß der Gesetzeswerke, die Gerechtigkeit zu erlangen, wird von Paulus einfach als eine Thatsache hingestellt — ein Verfahren, das sich offenbar wenig genug dazu eignet, das Gegebensein einer logischen Consequenz als solches zur Geltung zu bringen, wie denn überall der in V. 15 u. 16 enthaltene Gedanke seiner ganzen Form nach nichts weniger als einen dialektischen Charakter erkennen läßt [2]). Uebrigens müßte

---

[1]) Vgl. Matth. 12, 4. Luk. 4, 26 f. Röm. 14, 14. 1 Kor. 8, 4. Apok. 9, 4 21, 27.

[2]) Lüdemann a. a. O. übersetzt: „wir, ... wissend gleichwol, daß u. s. w., haben also doch auch wol unsererseits an Jesum Christum geglaubt, damit u. s. w." Hier sieht jeder, daß der formelle Charakter einer Argumentation lediglich in dem „also doch wol" liegt, wozu leider der Text selber nur eben gar nichts entsprechendes darbietet.

ich meinerseits — wie schon vorhin angedeutet — die dem Paulus hier zugeschriebene Logik selber in Anspruch nehmen. Wenn nämlich Holsten schreibt: „Ist einmal zum Gesetz der Glaube nothwendig zur Gerechtigkeit, so ist das Gerechtmachende eben der Glaube [allein] und nicht die Gesetzeswerke [1]", — so erlaube ich mir an der Stringenz dieses Schlusses aus dem Grunde zu zweifeln, weil ja doch offenbar der Vordersatz thatsächlich den Gesetzeswerken ganz dieselbe Nothwendigkeit zuschreiben will wie dem Glauben. Wer kann es denn dem Juden wehren, wenn derselbe, von dem nämlichen „sowol — als auch" ausgehend, nur die Wortfolge ein wenig ändert (wodurch ja die Verbindung, um die es sich handelt, nicht im mindesten berührt wird) und dann aus dem Satze, daß zum Glauben das Gesetz nothwendig sei, die gerade entgegengesetzte Consequenz zieht, daß also das eigentlich Gerechtmachende das Gesetzeswerk und nicht der Glaube sei? Als „nothwendige Consequenz" eines Satzes kann überall doch kaum etwas hingestellt werden, wodurch ein wesentliches Moment desselben direct aufgehoben wird, wie das hier der Fall wäre. Logischerweise läßt sich also nur aus der zugestandenen Nothwendigkeit des Glaubens zur Rechtfertigung überhaupt (nicht: aus seiner Nothwendigkeit neben den Gesetzeswerken) der Schluß ziehen, daß auch der Glaube allein das eigentlich die Rechtfertigung Bewirkende sein müsse — denn hier bleibt ja freilich die Prämisse ihrem ganzen Inhalte nach durch die Folgerung völlig unangetastet —, und es hat darum — eine sachliche Verschiedenheit von *διὰ πίστ.* und *ἐκ πίστ.* vorausgesetzt — von dieser Seite nichts gegen sich, das *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστ. καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου* als die reine Consequenz des Satzes *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰ. Χρ.* geltend zu machen. Es ist bezeichnend, daß in der That Pfleiderer, wo er die von ihm angenommene Argumentation des Paulus näher auseinanderlegt, dies mit den Worten thut: „Sind wir gläubig geworden in der Ueberzeugung, erst hiemit Rechtfertigung zu erlangen, so" ꝛc. [2]) Bei dieser Wiedergabe

---

1) S. 279 Anm.
2) a. a. O., S. 289.

ist indes die von Paulus dem *δικαιοῦσθαι* gegebene Näherbestimmung einfach fallen gelassen. Denn derselbe schreibt eben nicht *οὐ δικ. ἄνθρ. ἐὰν μὴ διὰ π. Ἰ. Χρ.*, sondern *οὐ δικ. ἄνθρ. ἐξ ἔργων νόμου, ἐὰν μὴ διὰ π. Ἰ. Χρ*, nicht also von der Rechtfertigung überhaupt, sondern von der Rechtfertigung aus Gesetzeswerken würde er sagen, daß sie nach dem eigenen Geständnisse der Judenchristen nur *διὰ πίστεως Ἰ. Χρ.* stattfinde. Damit aber wäre keineswegs nur das Nebeneinander von Gesetzeswerken und Glauben „noch nicht direct ausgeschlossen", sondern im Gegentheil bestimmt an der Voraussetzung festgehalten, daß die Rechtfertigung wesentlich ein *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου* sei, und nur das allerdings behauptet, daß dieses so bestimmte *δικαιοῦσθαι* erst vermittelst des Glaubens an Christum zur Wirklichkeit gelange. Ich kann es deshalb auch nicht für dem Wortlaute entsprechend halten, wenn Pfleiderer das auch von den Judenchristen zugestandene Axiom, um das es sich handeln soll, dahin formulirt, „daß der zureichende Grund der Rechtfertigung nicht schon in Gesetzeswerken liege, sondern erst im Glauben an Christum" (mindestens müßte es statt der letzteren Worte doch heißen: sondern erst in Gesetzeswerken und Glauben zusammen); denn die von Paulus gewählte Ausdrucksweise würde vielmehr deutlich genug hervortreten lassen, daß die Rechtfertigung in den Gesetzeswerken ihre unmittelbare, nächste, in dem Glauben hingegen ihre allerdings nothwendige, aber doch nur entferntere Voraussetzung habe.— Je weniger ich nach diesem allen die dem Paulus zugeschriebene Dialektik mit Holsten „meisterhaft" zu finden vermag, um so weniger sehe ich mich im Stande, von den zunächst angeführten und mir an sich schon ziemlich gewichtig erscheinenden Bedenken zurückzutreten. Ich muß daher meinerseits bestimmt daran festhalten, daß V. 15 u. 16 nicht eine dialektische Argumentation in dem angegebenen Sinne enthalten, sondern unmittelbar nur eine einfache Thatsache aussprechen, von welcher es sich dann allerdings wieder fragt, ob sie ihrerseits als Argument von Paulus verwerthet werde.

Welches ist nun diese Thatsache? „Wir sind", schreibt der Apostel, „von Natur (durch natürliche Herkunft) Juden und nicht

aus den Heiden Sünder; in dem Bewußtsein jedoch, daß ein Mensch nicht gerecht werde durch Gesetzeswerke, sondern nur durch Glauben an Jesum Christum, sind auch wir an Christum Jesum gläubig geworden, um gerecht zu werden aus Glauben und nicht aus Gesetzeswerken, weil aus Gesetzeswerken kein Fleisch gerecht werden wird." [1]) Hier ist nun allerdings auf den ersten Blick kaum ersichtlich, in wie fern dieser Gedanke uns eine Antwort auf die Frage nach den Sinne des *ἐθν. ζῆν* V. 14, von welcher wir ausgingen, zu geben vermöge. Daß indessen zwischen V. 14 u. 15 in der That ein engerer Zusammenhang stattfinde, dafür ist zunächst schon der Umstand, daß in beiden Versen der Gegensatz des Jüdischen und Heidnischen erscheint, ein günstiges Vorurtheil zu erwecken geeignet; und ebenso darf nicht außeracht gelassen werden, daß die nämliche Gegenüberstellung von Jude und Heide bestimmt genug sowol in dem *καὶ ἡμεῖς* V. 16 wie in dem *καὶ αὐτοί* V. 17 wieder hervortritt. Weiter aber muß ich ein entschiedenes Gewicht darauf legen, daß Paulus nicht schreibt: *ἡμεῖς Ἰουδαῖοι κτλ.*, sondern: *ἡμεῖς φύσει Ἰουδ. κτλ.* — ein Umstand, über den man meines Erachtens durchgängig viel zu leicht hinweggeht. Wollte nämlich Paulus nur überhaupt den Gedanken ausdrücken, daß die jüdischen Christen trotz dieser ihrer Zugehörigkeit zum auserwählten Volke in dem Glauben an Christus und nicht in Gesetzeswerken ihr Heil gesucht hätten, so genügte es

[1]) Die hier befolgte Construction scheint mir die einzig naturgemäße und, was dagegen von Wieseler (S. 175) und Meyer (S. 93) eingewandt worden ist, ziemlich unerheblich zu sein. Beide kommen nämlich darauf hinaus, daß nach derselben *εἰδότες*, weil dem Glauben vorausgehend, als ein verstandesmäßiges, discursives Wissen genommen werden müsse, auf welchem Wege der Glaube thatsächlich weder bei Paulus, noch bei den anderen zustande gekommen sei. Allein, wenn als Zweck des Gläubigwerdens von Paulus hingestellt wird: *ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου*, so setzt dies ja doch offenbar in jedem Falle eine Erkenntnis von der Unzulänglichkeit des Gesetzes sowie davon, daß die Gerechtigkeit nur im Glauben an Christum zu erlangen sei, als Motiv dieses letzteren voraus. Soweit daher der in Frage stehende Einwand gegründet ist, würde er die Ausdrucksweise des Apostels auch bei jeder anderen Construction treffen.

auch vollkommen, dieselben nur überhaupt als Juden zu bezeichnen, also zu schreiben: ἡμεῖς Ἰουδ. κτλ.; umgekehrt ist in dem hinzugefügten φύσει eine Näherbestimmung und damit zugleich Beschränkung des Urtheils enthalten, welche sich nur aus einer dem Schreiber vorschwebenden gegensätzlichen Beziehung erklärt, wie denn auch in den sonstigen neutestamentlichen Stellen, in welchen die Formeln φύσει, κατὰ φύσιν, ἐκ φύσεως als Näherbestimmungen auftreten (Röm. 2, 14. 2, 27. 11, 21. Gal. 4, 8. Eph. 2, 3), eine solche durch den Zusammenhang dargebotene gegensätzliche Beziehung klar vor Augen liegt [1]). Der Satz, daß etwas φύσει statthabe, bringt von selber den Nebengedanken mit sich, entweder, daß es nicht in anderer Hinsicht, oder, daß es in anderer Hinsicht nicht stattfinde. Da nun der Sinn, daß die mit ἡμεῖς Bezeichneten nicht durch etwas anderes als durch natürliche Herkunft Juden seien, offenbar weder durch den Zusammenhang überhaupt motivirt erscheint, noch vor allem zu dem folgenden, unzweifelhaft einen Gegensatz bringenden Satze εἰδότες δέ κτλ. in irgend welchem logischen Verhältnisse stehen würde: so bleibt nur der zweite Fall, mithin der Gedanke übrig, daß die Gemeinten in einer anderen Hinsicht nicht Juden seien, — ein Urtheil, das die Worte

---

[1]) So schreibt Paulus Röm. 2, 14: ὅταν τ. ἔθνη . . . . φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν mit Rücksicht auf die Worte τὰ μὴ νόμον ἔχοντα, nach welchen bei den Heiden solches Thun des im Gesetze Gebotenen nicht auf Grund einer positiven göttlichen Offenbarung, wie sie Israel besaß, stattfinden kann; so nennt er Röm. 2, 27 die das Gesetz erfüllenden Heiden ἐκ φύσεως ἀκροβυστία mit Rücksicht darauf, daß sie vermöge ihrer Gesetzeserfüllung vor Gott als περιτομή, mithin nicht als ἀκροβ. gelten, und Röm. 11, 21 die Juden κατὰ φύσιν κλάδοι im Gegensatze zu den in das Gottesreich aufgenommenen Heiden, welche in dem angewandten Bilde als eingepfropfte Zweige erscheinen; so werden endlich Gal. 4, 8 die Götter der Heiden als φύσει μὴ ὄντες θεοί bezeichnet im Hinblick auf die Thatsache, daß sie in der heidnischen Vorstellung allerdings als Götter existiren. Auch bei der schwierigen Stelle Eph. 2, 3 — wenngleich hier nicht ebenso unzweideutig erkennbar ist, welcher Gegensatz gemeint sei — dürfte, daß die Worte ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς überall eine gegensätzliche Beziehung in sich schließen, kaum geleugnet werden.

ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι natürlich direct weder aussprechen noch aussprechen sollen, wohl aber als dem Apostel vorschwebend erkennen lassen. Nimmt man ferner hinzu, daß das φύσει zweifellos nicht nur zu Ἰουδαῖοι, sondern ebenso auch zu den Worten καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί gehört, so scheint hiernach (um das Mindeste zu sagen) Paulus den zunächst geleugneten heidnischen Charakter in einer anderen als der durch φύσει bezeichneten Hinsicht für die Judenchristen trotz ihres Judentums wieder in Anspruch nehmen zu wollen. Dem entspricht nun auch der Inhalt von V. 16 in so fern, als in demselben ein Thun jener Judenchristen hervorgehoben wird, hinsichtlich dessen, wie das καὶ ἡμεῖς ausdrücklich bemerklich macht, kein Unterschied zwischen ihnen und den gläubigen Heiden stattfindet.

Wenn also hiernach Paulus V. 15 u. 16 zunächst an den Judenchristen, zu welchen auch Petrus gehört, ihr thatsächlich vorhandenes Judentum und den damit gegebenen Gegensatz zum heidnischen Charakter betont, um sie dann sofort in bestimmter Hinsicht den Heiden ganz gleichzustellen: so liegt darin jedenfalls thatsächlich eine unverkennbare Analogie zu der Behauptung, daß Petrus, obwohl ein Jude, dennoch nicht jüdisch, sondern heidnisch lebe, vor. Auf der anderen Seite erscheint es nun freilich kaum denkbar, daß Paulus das Gläubigwerden an Christum, welches Juden und Heiden gemeinsam ist, oder auch nur das in jenem liegende Aufgeben der Gesetzesgerechtigkeit schlechtweg als ein „heidnisch leben" bezeichnet haben sollte; und dieses Bedenken wird in entscheidender Weise noch durch den Umstand verstärkt, daß Paulus V. 15 nicht bloß geschrieben hat καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν, sondern καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, wobei das letzte Wort um so weniger als ein müssiger Zusatz betrachtet werden kann, als V. 17 eine ganz offenbare Bezugnahme auf dasselbe vorliegt. Unter der Voraussetzung nämlich, daß Paulus den V. 15 in Bezug auf die Judenchristen zunächst, nach Seiten ihrer natürlichen Herkunft, geleugneten Charakter in anderer Hinsicht wieder für dieselben in Anspruch nehmen wolle, würde sich hiernach dem Ergebnisse nicht wohl ausweichen lassen, daß dieselben durch ihren Verzicht auf die Gesetzesgerechtigkeit und die darin beschlossene Lossagung vom Gesetze selber

zu Sündern gleich den Heiden geworden seien, — ein Gedanke, den Paulus selbstverständlich in keiner Weise beabsichtigt haben kann. Indessen ist eben jener Umstand, meine ich, geeignet, uns auf die richtige Spur zu leiten. Ich muß hierfür vorausschicken, daß ich es für unzuläßig halte, ἁμαρτωλοί mit ἐξ ἐθνῶν zur Einheit eines Begriffs zu verbinden („Sünder aus den Heiden" = der Heidenwelt entstammte Sünder). Geschieht dies, so kann, da ἐξ ἐθνῶν dann eine Näherbestimmung des allgemeinen ἁμαρτωλοί bringt, nur an einen mit der heidnischen Herkunft gegebenen, also heidnischen Charakter der als vorhanden vorausgesetzten Sündhaftigkeit gedacht werden [1]); hierzu würde aber wieder das vorangestellte und, wie schon bemerkt, unstreitig mit auf die Worte καὶ οὐκ ἐξ ἐθν. ἁμ. zu beziehende φύσει sich wenig schicken. Denn nach dem vorhin Gesagten führt dasselbe, soll es anders nicht völlig müßig dastehen, auf den Gedanken, daß das Verneinte in einer anderen Hinsicht allerdings stattfinde oder wenigstens stattfinden könne, während doch heidnische Art oder heidnischer Grad der Sündhaftigkeit von dem Juden als solchem überall und schlechthin geleugnet sein mußte. Es bleibt mithin nur übrig, ἁμαρτωλοί als Apposition zu ἐξ ἐθνῶν zu fassen, wobei es sich allerdings fragt, in wie fern überall Paulus den Juden als nichtsündig bezeichnen könne. Zur Beantwortung dieser Frage anzunehmen, daß er sich vorübergehend auf den von ihm selber nicht getheilten particular-jüdischen Standpunkt gestellt habe [2]), erscheint weder räthlich, da es an jedem Anzeichen für ein solches Hinübertreten auf einen fremden Standpunkt fehlt, noch nothwendig, da das hinzugefügte φύσει bereits eine Beschränkung der in völliger Allgemeinheit genommen allerdings unverständlichen Behauptung in sich schließt. Vielmehr werden wir uns zu erinnern haben, daß Israel seiner Idee nach allerdings das heilige Gottesvolk war, dessen Wesen alles Sündige und Unreine von sich ausschloß; diesem heiligen Gottesvolke aber gehörte der

---

1) So Hofmann, Heilige Schrift II, 1. S. 24.

2) So z. B. Wieseler, S. 175f.; Holsten, S. 278; Pfleiderer, S. 289.

einzelne Israelit zunächst nach den rein natürlichen Bedingungen seines Daseins (*φύσει*) an, welche ihn eben zum Juden machten, er trat also, rein hierauf gesehen, allerdings in einen Gegensatz zur heidnischen Welt als einer unreinen und sündigen. Eben deshalb aber, weil dieser Charakter ein zunächst rein ideeller ist, erscheint auch die Möglichkeit einer entgegengesetzten empirischen Bestimmtheit des nämlichen Subjectes nicht ausgeschlossen. Sollte man dies zu subtil und abstract finden, um es dem Apostel zuzutrauen, so erlaube ich mir dagegen auf folgendes hinzuweisen. Wenn Paulus Röm. 2, 25ff. den das Gesetz erfüllenden Heiden eben deswegen als einen Beschnittenen, also als Juden, und umgekehrt den das Gesetz übertretenden Juden eben deshalb als Heiden angesehen wissen will, ja weiter es geradezu ausspricht, daß nichts äußerliches, sondern nur eine innerliche Bestimmtheit zum Juden mache: so ist hier als das eigentliche Wesen des Judentums (im Unterschiede vom Heidentum) offenbar eine ideale, nach dem Gesetze bemessene Theokratie gedacht, so sehr, daß alles dem Gedanken dieser letzteren Widerstreitende eben deswegen auch von dem Bereiche des ersteren ausgeschlossen erscheint. Auf der anderen Seite hingegen hält Paulus wieder in ganz bestimmtem Sinne an der Einheit dieses Gottesreiches mit dem empirischen (oder geschichtlichen) Israel fest; letzteres gilt auch ihm als das „Volk Gottes“ (Röm. 11, 1 f.), dem als solchem die *υἱοθεσία* zu eigen ist (Röm. 9, 4), — ja das in Rede stehende Verhältnis kann kaum schärfer zum Ausdrucke gebracht werden, als durch das Röm. 11, 17ff. angewandte Bild, nach welchem die Juden als die natürlichen, die gläubig gewordenen Heiden dagegen nur als eingepfropfte Zweige des Oelbaumes erscheinen. Einerseits nämlich kann unter dem Oelbaum nur das Gottesreich (oder Gottesvolk) im idealen (geistigen) Sinne verstanden werden — da ja die Meinung des Paulus doch unmöglich ist, daß die Heiden durch ihren Glauben an Christum in die geschichtlich gegebene und äußerlich umgrenzte Volksgemeinde Israels eingetreten seien —; anderseits aber wird eine natürliche Zugehörigkeit der Juden zu demselben im Unterschiede von den Heiden behauptet (*κατὰ φύσιν κλάδοι* V. 21) und in diesem Sinne ihnen das Prädikat

der „Heiligkeit“ beigelegt (V. 16). Wenn also hiernach das jüdische Volk ebensowol mit dem Gottesreiche identificirt als bestimmt von demselben unterschieden wird, so läßt sich darin eben deutlich die Unterscheidung zwischen dem, was Israel ideell (oder objectiv), und dem, was es seiner empirischen Wirklichkeit nach (oder subjectiv) ist, als von Paulus vollzogen erkennen, wie denn auch der Satz, nicht alle, welche aus Israel stammten, seien Israel (Röm. 9, 6), nur durch ein Zurückgehen auf diese Unterscheidung verständlich wird. Beachtet man also, daß nach Röm. 11, 17 ff. der Jude als solcher *φύσει* nicht bloß der empirischen Volksgemeinschaft, sondern eben damit auch der im idealen Sinne gedachten Theokratie angehört, und verbindet hiermit den Röm. 2, 25 ff. ausgesprochenen Gedanken, wonach jede Uebertretung des göttlichen Gesetzes als solche des „jüdischen“ Charakters in den Augen Gottes verlustig und umgekehrt die Erfüllung des Gesetzes als solche desselben im göttlichen Urtheil theilhaftig macht: so wird man auch den Gedanken, daß der Jude *φύσει* nicht *ἁμαρτωλός* sei, weder als unbegreiflich, noch als unpaulinisch bezeichnen können. Und hierin wird uns selbst das Bedenken nicht irre machen, daß doch Paulus unzweifelhaft in allen Menschen einen Naturgrund der Sünde annehme, somit auch von den Juden sagen müsse, er sei *φύσει ἁμαρτωλός*. Es kommt eben auf den Standpunkt an, auf welchen man sich stellt, und je nach der Verschiedenheit dieses Standpunktes wird naturgemäß auch der Gesichtskreis ein verschiedener sein. So kann man ja z. B. von einem Prinzen, je nach der in's Auge gefaßten näheren Beziehung, ebensowol sagen, er sei *φύσει* höher gestellt als andere Kinder (nämlich, sofern er durch natürliche Herkunft Glied eines Fürstenhauses ist), wie, er habe *φύσει* nichts vor ihnen voraus (nämlich, sofern er als neugeborner Mensch ein hülfloses Kind wie alle anderen ist). Man lasse nur nicht außeracht, daß der Satz: „wir sind durch natürliche Herkunft nicht Sünder“ durch den vorangehenden: „wir sind durch natürliche Herkunft Juden“, zu welchem er das Correlat bildet, in seiner Geltung unmittelbar bestimmt ist. Der Jude ist eben in so fern *φύσει* nicht Sünder, als er *φύσει* Jude oder m. a. W. Glied des Gottesvolkes ist und

ideell an der Heiligkeit participirt, die den unterscheidenden Charakter desselben ausmacht; damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß in anderer Hinsicht, nämlich sofern er Mensch und als solcher „Fleisch" ist, auch der Jude als *φύσει ἁμαρτωλός* anerkannt werde und diese wirkliche Beschaffenheit jenen ideellen Vorzug zu einem thatsächlich unwirksamen mache. — Nehmen wir nach dieser Auseinandersetzung, welche zur Sicherstellung des vorhin Bemerkten nicht umgangen werden konnte, den eigentlichen Faden unserer Untersuchung wieder auf, so haben wir nunmehr von dem Ergebnisse auszugehen, daß Paulus V. 15 thatsächlich die Begriffe „heidnisch" und „sündig" einander gleichsetze, in einem Sinne, welchen das Voranstehende näher zu erläutern gedient hat. So wenig nun dies als ein bloßes *πάρεργον* betrachtet werden darf, so nahe ist dadurch die Vermuthung gelegt, daß wesentlich von hier aus das Folgende sein Licht erhalten werde. Allerdings bietet uns ja V. 16 keinen Gedanken, welcher sich als directer Gegensatz zu den Worten *ἡμεῖς φύσει οὐχ ἁμαρτωλοὶ* bezeichnen ließe; dagegen beachte man, wie geflissentlich Paulus hervorhebt, daß sie, die Judenchristen, ihre Gerechtigkeit nicht in Gesetzeswerken (sondern im Glauben an Christum) gesucht haben, sowie den Umstand, daß diese letztere Thatsache mit unverkennbarem Nachdrucke noch durch den Satz begründet wird: *διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ.* Es ist dies der nämliche Satz, in welchen Paulus Röm. 3, 20 seine Ausführung, daß alle, die Juden ebensowol wie die Heiden, Sünder seien, auslaufen läßt, und überhaupt gehört ja nur die elementarste Kenntnis des Paulinischen Gedankenkreises dazu, um zu wissen, daß innerhalb desselben diese letztere Thatsache mit jener ersten der Sache nach vollkommen zusammenfällt. Haben daher die Judenchristen gerade ebenso wie die Heiden ihre Gerechtigkeit im Glauben an Christum und nicht in Gesetzeswerken gesucht, so haben sie damit auch das thatsächliche Bekenntnis abgelegt, daß sie gerade ebenso wie die Heiden gesündigt haben (Röm. 3, 23) und unter der Macht der Sünder stehen (Röm. 3, 9). Und eben in diesem Gedanken muß ich nach allem vorhin Ausgeführten den eigentlichen Nerv des V. 15 u. 16 von Paulus geltend Gemachten sehen. Direct ausgespro-

chen — um dies noch einmal einzuräumen — ist derselbe freilich nicht; aber ein entscheidendes Gegenargument wird hierin auch niemand erblicken können, der sich erinnert, daß auch sonst wol Paulus einen für den Zusammenhang wesentlichen, aber hinreichend vorbereiteten Satz verschweigt und es seinen Lesern überläßt, ihn selber den ausgesprochenen Vordersätzen, aus welchen derselbe sich mit logischer Nothwendigkeit ergibt, zu entnehmen (vgl. Gal. 3, 20 u. 21). Denn den Einwand, daß in dem hier vorliegenden Zusammenhange der von mir angenommene abschließende Gedanke nicht hinreichend vorbereitet sei, brauche ich wol kaum zu fürchten; steht doch der letzte ausgesprochene Satz (*διότι ἐξ ἔργων νόμου κτλ.*) schon unmittelbar auf der Schwelle desselben, und hat Paulus ohnehin — wenn anders das früher Bemerkte nicht ohne Grund war — schon von vorn herein Sorge getragen, die Erwartung des Lesers auf den von ihm beabsichtigten Gedanken zu richten. Will man indes auch hieran sich nicht genügen lassen, so bietet endlich der nächstangeschlossene 17. Vers eine directe Bestätigung dafür dar, daß die eben vertretene Auffassung in der That die Meinung des Apostels richtig getroffen habe. Denn hier spricht Paulus das bis dahin Verschwiegene wirklich aus: *ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὑρέθημεν καὶ αυτοὶ ἁμαρτωλοί*; indem er aber diesen Gedanken in die Form eines Bedingungssatzes kleidet, gibt er zu erkennen, daß derselbe nicht hier erst als etwas neues eintrete, sondern ein in dem vorigen bereits enthaltenes Ergebnis sei, welches hier nur heraus gehoben werde, um anderes daran anzuknüpfen [1]). Indes

[1]) Ganz unmittelbar würde der im Vorigen von mir angenommene Gedankengang vorliegen, wenn man mit Hofmann in der ersten Auflage seines Commentars (S. 34) in den Worten *εὑρ. καὶ αὐτοὶ ἁμ.* den Nachsatz zu dem Bedingungssatze sähe, zu diesem letzteren aber aus ersterem *εὑρέθημεν* ergänzte (also übersetzte: „wenn aber als solche, welche u. s. w., so wurden auch wir als Sünder erfunden") — und dieser Fassung bin ich selber in einem ersten Entwurf dieser Abhandlung gefolgt. Indessen ist dieselbe nicht nur sprachlich fernliegend — wie denn Hofmann selber in der 2. Aufl. mit einer geringen Modification zu der gewöhnlichen Construction zurückgekehrt ist —, sondern auch das Folgende scheint sich

werde ich die hier vorausgesetzte Auffassung des herbeigezogenen Satzes, da dieselbe keine unbestrittene ist, erst selber zu rechtfertigen haben und zu diesem Zwecke den folgenden Abschnitt V. 17—21 überhaupt in das Auge fassen müssen, indem ich mir vorbehalte, auf V. 15 f. und ihr Verhältnis zu V. 14 am Schlusse noch einmal zurückzukommen.

Für das Verständnis des 17. Verses ist es, so lange man daran festhält, daß in ihm Vordersatz und Nachsatz in dem Verhältnis von Prämisse und Folgerung zu einander stehen, von durchgreifender Bedeutung, ob derselbe als Frage gelesen wird oder nicht. In dem ersteren Falle würde Paulus leugnen, daß aus der im Vordersatze hingestellten Thatsache sich wirklich die im Nachsatze enthaltene Folgerung ziehen lasse; im anderen würde er umgekehrt die Nothwendigkeit dieser letzteren behaupten, um von ihr als einer dem christlichen Bewußtsein widerstreitenden die Nichtwirklichkeit jener zu erweisen. Ohne Zweifel läßt nun die Analogie des sonstigen paulinischen Sprachgebrauchs, nach welchem überall der Formel μὴ γένοιτο eine Frage vorangeht (Röm. 3, 6. 31. 6, 2. 15. 7, 7. 13. 9, 14. 11, 1. 11. 1 Kor. 6, 15. Gal. 3, 21), zunächst nur an die erstere Fassung denken. Diese aber vorausgesetzt, ist es von vorn herein unmöglich, den Bedingungssatz darauf zu beziehen, daß nach dem gerügten Verhalten des Petrus das Aufgeben der Gesetzesgerechtigkeit und des Gesetzes als eine Versündigung erscheine [2]). Denn mit welchem Rechte könnte dann Paulus die daraus gezogene Folgerung mit einem μὴ γένοιτο zurückweisen? ist es ja doch unter der angenommenen Voraussetzung, daß wirklich das Streben nach der Glaubensgerechtigkeit in Christo wegen der damit verbundenen Lossagung vom Gesetze eine Versündigung in sich schließe, offenbar ein völlig richtiger und unvermeidlicher Satz, daß der, welcher diese Glaubensgerechtigkeit darbiete, Christus, eben damit die Sünde fördere. Von dem gleichen

---

mir im anderen Falle besser anzuschließen; im übrigen halte ich die oben vorgetragene Auffassung auch ohnedem für hinreichend gesichert.

1) So de Wette, von dessen Commentar mir freilich nur die erste Auflage zur Hand ist.

Bedenken wird auch die Erklärung Meyers getroffen, sofern derselbe den Fall gesetzt sein läßt, daß der Glaube an Christum für sich allein die Rechtfertigung nicht vermittele, also der gläubig gewordene Jude, weil er Jude zu sein aufgehört und doch in Christo die Gerechtigkeit nicht gefunden habe, in dem nämlichen Sinne wie die Heiden (V. 15) als Sünder dastehe [1]). Auch so würde sich, das Aufgeben der Gesetzesgerechtigkeit als wirklich in Christo und dem Glauben an ihn begründet vorausgesetzt, gegen die aus der angegebenen Prämisse gezogene Folgerung als solche kaum etwas gegründetes einwenden lassen; auf der anderen Seite aber ist es durchaus unzuläßig, die Verneinung des Apostels (wie Meyer offenbar thut) auf die Worte *ἆρα Χρ. ἁμαρτίας διάκονος* rein für sich, statt in ihrer Verbindung mit dem vorangehenden Bedingungssatze zu beziehen. Denn *μὴ γένοιτο* ist Antwort auf die gestellte Frage; gefragt aber hatte Paulus nicht schlechthin, ob Christus ein Diener der Sünde, sondern, ob er unter der angegebenen Bedingung ein solcher sei. Nicht minder muß ich aus den nämlichen Gründen, die von Pfleiderer [2]) gegebene Erklärung als unhaltbar bezeichnen, wiewol derselbe, nach seiner Uebersetzung zu schließen, den 17. Vers nicht als Frage liest, die Worte *εἰ . . . εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί* aber nicht von einer unwirklichen Voraussetzung, sondern von einem wirklichen Factum verstanden wissen will. Dieses wirkliche Factum soll nämlich sein, „daß die paulinischen Judenchristen Antiochiens erfunden worden waren als solche, die sich den Heiden gleich gestellt und somit — für ein gesetzesgläubiges Bewußtsein — selber auch als Sünder, wie die Heiden es sind, erwiesen haben." Nun liegt aber auf der Hand und tritt auch in den angeführten Worten selber deutlich genug hervor, daß, wenn Paulus schreibt *εἰ . . . . εὑρέθημεν ἁμαρτωλοί*, darin keineswegs nur ein objectiver Ausdruck für die wirklich vorliegende Thatsache, sondern zugleich ein ganz bestimmtes Urtheil über dieselbe enthalten ist; die Frage, um die es sich handelt, kann mithin auch gar nicht die sein, ob aus dem ge-

---

[1]) S. 106.

[2]) Der Paulinismus, S. 290f.

setzlosen Leben der paulinischen Heidenchristen an und für sich, sondern, ob aus demselben unter Voraussetzung jener Beurtheilung oder von dem angenommenen „gesetzesgläubigen“ Standpunkte aus sich die Consequenz ergebe, daß Christus ein Diener der Sünde sei. Und diese letztere Frage müßte — die wirkliche Begründung eines gesetzlosen Lebens in dem Glauben an Christum wieder vorausgesetzt — ebenso gewiß bejaht werden, wie man ein Recht hat, die erstere zu verneinen. Anderseits aber kann das μὴ γένοιτο des Paulus wieder nicht auf die Worte Χρ. ἁμ. διάκονος für sich bezogen werden, so lange man mit Pfleiderer in dem 17. Verse einen von Paulus berücksichtigten Einwand der Gegner erblickt, der dann von ihm zurückgewiesen werde. Denn, daß Christus ein Diener der Sünde sei, wäre ja doch eben nicht eingewandt worden, sondern nur, daß er durch das beanstandete Verhalten der paulinischen Christen dazu gemacht werde; zieht also die gesetzliche Partei unter den jüdischen Christen aus jenem eine das christliche Bewußtsein verletzende Folgerung, um eben hiedurch die Verwerflichkeit desselben darzuthun, so läßt sich dem darin liegenden Einwande auch nur durch Leugnung der behaupteten logischen Consequenz als einer solchen, keinesfalls aber dadurch begegnen, daß die Wirklichkeit des im Schlußsatze Behaupteten an und für sich in Abrede gestellt wird Auf den Inhalt des Vordersatzes aber die Verneinung zu beziehen, ist natürlich vollends unmöglich. So viel ich sehe, verwickelt sich die von Pfleiderer gegebene Erklärung in den Widerspruch, daß einerseits die fragliche Folgerung aus dem unmittelbar vorliegenden objectiven Thatbestande gezogen, anderseits aber doch letzterer vom jüdischen Standpunkte aus angesehen sein, daß mithin Paulus einerseits von einem „wirklichen Factum“ reden, anderseits aber dasselbe in einen Ausdruck gekleidet haben soll, in welchem er selber es nimmermehr als wirklich anerkennen konnte. Zuläßig ist die Auffassung, welche in dem Bedingungssatze ein vom gesetzlichen Standpunkte aus gefälltes Urtheil findet, überall nur in dem zweiten oben als möglich hingestellten Falle, daß man nämlich in V. 17 nicht sowol einen gegnerischen Einwand als vielmehr eine von Paulus selber gezogene und als nothwendig behauptete Folgerung erblickt, durch welche derselbe die Unwirklichkeit des in der Prämisse

Angenommenen darthun wolle. Denn da hienach μὴ γένοιτο weder Antwort auf eine vorangegangene Frage sein, noch einen vorgestellten Einwurf zurückweisen würde — ein solcher, soweit er thatsächlich in dem Bedingungssatze läge, wäre ja eben durch die daraus gezogene Consequenz selber zurückgewiesen —, so ist es nun allerdings möglich, dasselbe auf die Worte Χρ. ἁμ. διάκ. für sich allein zu beziehen. Allein auch gegen diese Auffassung des V. 17 spricht ein ganz bestimmtes Bedenken. Zwar möchte ich nicht mit Holsten behaupten, daß dieselbe schon durch die sprachliche Form des Satzes, sowie durch das folgende μὴ γένοιτο unmöglich gemacht werde. Denn was das letztere betrifft, so läßt sich einmal aus dem sonst nachweisbaren Sprachgebrauche schon an sich niemals ein völlig sicherer Beweis, sondern nur ein mehr oder weniger starker Wahrscheinlichkeitsgrund entnehmen; und sodann ist 1 Kor. 6, 15 wenigstens dafür ein Beleg, daß die fragliche Formel keineswegs nur dann steht, „wenn aus einer für Paulus wirklichen und wahren Bedingung wider einen Satz des Paulus [wie] aus dem Bewußtsein eines anderen eine logisch mögliche, in Wirklichkeit unwahre Consequenz gezogen wird.“ [1]) Gegen die erstere Behauptung aber, daß Paulus, um den in Frage stehenden Gedanken auszudrücken, nothwendig hätte schreiben müssen: εἰ δὲ δικαιούμενοι ἐκ πίστεως εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί, Χριστὸς ἂν ἦν ἁμαρτίας διάκονος [2]), genügt es, auf die der unserigen formell ganz ähnliche Stelle 1 Kor. 15, 14: εἰ ὁ Χρ. οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα τὸ κήρυγμα ἡμῶν zu verweisen [3]). Für mich ist

---

1) S. 280, vgl. S. 311 f.

2) a. a. O., vgl. S. 338.

3) In eine weitere sprachliche Erörterung mich einzulassen, habe ich kein Interesse, da ich die von Holsten beanstandete Auffassung selber nicht vertrete. Uebrigens läßt sich der nämliche Sinn auch bei frageweiser Fassung des Satzes durch die Annahme einer Breviloquenz erzielen, in welchem Falle dann ἆρα (statt ἄρα) zu lesen und zu übersetzen ist: „wenn wir aber u. s. w., so frage ich: ist wol Christus ein Sündendiener?“ So Hilgenfeld, Galaterbrief, S. 62 f. Naheliegend ist diese Auffassung allerdings nicht; ihre sprachliche Möglichkeit wird sich indessen im Hinblicke auf Röm. 11, 8, auf welche Stelle Hilgenfeld ver-

vielmehr ein anderes Bedenken entscheidend, von welchem übrigens auch die vorhin abgewiesenen Erklärungen mit getroffen werden. Als nothwendig nämlich läßt sich die Consequenz *Χρ. ἁμ. διάκονος* nur in dem Falle behaupten, daß das *ζητεῖν δικαιωθῆναι ἐν Χρ.* an sich selbst eine Versündigung ist oder doch zum Sünder macht. Nun aber heißt *εὑρίσκεσθαι* nicht „zu etwas werden" oder „etwas sein", sondern, wie Hofmann mit Recht betont[1], „als etwas zur Wahrnehmung kommen", in welchem Sinne es dann vielfach unserem „sich herausstellen" entspricht[2]. Anderseits können die Worte *εἰ ζητ. δικ. ἐν Χρ. εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί* nicht heißen: wenn wir als solche erfunden wurden, welche (oder: wenn es sich herausstellte, daß wir) durch das Streben

---

weist (vgl. auch Winer, Grammatik, 6. Aufl., S. 546) nicht in Abrede stellen lassen, und außerdem würde sie vor derjenigen, welche in dem Nachsatze eine direct ausgesprochene Folgerung erblickt, den Vorzug haben, daß bei ihr die Analogie mit der sonstigen paulinischen Schreibweise, welche vor *μὴ γένοιτο* eine Frage erwarten läßt, innegehalten wäre. Trotzdem habe ich dieselbe im Texte übergehen zu dürfen geglaubt, da das sogleich Bemerkte auch gegen sie entscheidet und ohnehin Hilgenfeld selbst später von ihr zurückgekommen ist, vgl. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1860, S. 166f.

1) Heilige Schrift II, 1. S. 34; vgl. Winer, Grammatik, 6. Auflage, S. 542f.

2) Sehr klar tritt die im Texte angegebene Bedeutung von *εὑρίσκεσθαι* in den beiden Stellen, auf welche de Wette in seinem Sinne verweist, Matth. 1, 18 und Röm. 7, 10 hervor. Vorab bei der ersteren, in welcher es von der Maria heißt: *πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα*; hier ist der Ausdruck mit Rücksicht auf die sogleich erwähnte Absicht des Joseph, seine Verlobte zu verlassen, gewählt, eine Absicht, welche durch die Schwangerschaft der letzteren nur, sofern dieselbe ihm und anderen offenbar geworden war, motivirt werden konnte. Aber auch Röm. 7, 10 (*εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν αὕτη εἰς θάνατον*) würde man den Sinn verfehlen, wenn man darin nur die Thatsache ausgesprochen finden wollte, daß das Gesetz dem Menschen zum Tode gereichte; vielmehr ist gemeint, daß diese Wirkung des Gesetzes dem Subjecte selber, an welchem sie sich vollzog, zur inneren Wahrnehmung oder zum Bewußtsein kam. Ebenso heißt 1 Kor. 15, 15: *εὑρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες* so viel wie: „wir stehen als falsche Zeugen da" oder: „es ist dann offenbar, daß wir falsche Zeugen sind".

u. s. w. Sünder sind oder wurden, sondern nur: wenn wir dadurch, daß wir in Christo gerecht zu werden strebten, als Sünder erfunden wurden (oder: wenn es sich durch unser Streben, in Christo gerecht zu werden, herausstellte, daß wir Sünder sind oder waren); das *ζητεῖν δικ. ἐν Χρ.* ist also nicht als etwas benannt, welches eine Versündigung oder ein Sündigwerden mit sich bringt, sondern als etwas, wodurch man als Sünder erfunden d. h. zur Wahrnehmung gebracht oder offenbar wird. Dies aber kann doch nicht wol einen anderen Sinn haben als den, daß in dem Streben, durch den Glauben an Christum und nicht durch Gesetzeswerke gerecht zu werden, das thatsächliche Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit liege; wie denn überhaupt nur diese gleich im Anfange von uns behauptete Auffassung der in Frage stehenden Worte, weit entfernt, „gesucht" zu sein [1]), die Wahl des Ausdruckes (*εὑρέθημεν ἁμαρτωλοί*) als eine wirklich motivirte erscheinen läßt.

Die eben erörterte Frage nach dem Sinne des Bedingungssatzes in V. 17 kann indes nicht als wirklich erledigt gelten, so lange nicht auch zugleich die logische Möglichkeit der aus demselben gezogenen Folgerung festgestellt ist. Für uns ergibt sich demnach die weitere Frage: wie oder in welchem Sinne kann überall daraus, daß das Streben nach der Gerechtigkeit in Christo ein thatsächliches Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit ist, geschlossen werden, daß Christus ein Sündendiener sei? [2])

---

[1]) Wie Pfleiderer (S. 190) urtheilt.

[2]) Dem hierin liegenden Bedenken hat Lipsius, welcher übrigens (wie im wesentlichen auch Holsten und Hofmann) in der Auffassung des Bedingungssatzes mit uns übereinkommt, durch die Bemerkung Ausdruck verliehen: da das „als Sünder erfunden worden sein" sich gar nicht auf das Leben nach der Bekehrung beziehe, sondern nur ein Urteil über das frühere Leben der Gläubigen enthalte, so sei die Folgerung in dieser Fassung eine unmögliche (Zeitschrift für wissenschaftliche Theol. 1861, 74). Um nun diese Schwierigkeit zu beseitigen, erinnert Lipsius zunächst, daß man der ganzen Beweisführung des Paulus den Nerv durchschneiden würde, wollte man nicht annehmen, daß er sich hier gegen den ausdrücklich (durch das Verhalten des Petrus, welcher durch dasselbe jeden Juden, der nicht so handle wie er, für einen *παραβάτης* erklärt habe) ihm gemachten Vorwurf der *παράβασις* zu verantworten gedenke. Seine Handlungsweise, die in formeller Beziehung auf das

Hier scheinen sich nun zunächst zwei Wege darzubieten. Entweder man kann sagen: indem der Sünder eben als solcher seine

---

Gesetz als παράβασις erscheine, erscheine materiell als ἁμαρτία, als ein Leben in sündiger Unreinheit gleich dem Leben der Heiden, und diesen Vorwurf sollen die Worte Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος abzulehnen dienen. Hienach, wird weiter bemerkt, könne der Sinn vollständig nur der sein: „Wenn wir geborene Juden durch unser Suchen nach dem Heil in Christus unsere eigene Sündhaftigkeit (mithin zugleich auch die Ohnmacht des Gesetzes, uns gerecht zu machen) bekannt haben, folgt daraus etwa, daß Christus dadurch, daß er auch uns Juden einlud, die Gerechtigkeit bei ihm und nicht im Gesetze zu suchen, uns zu einem Leben in heidnischer Unreinigkeit verleitet hat?" (a. a. O. S. 74f. vgl. Literar. Centralblatt 1870, Nr. 8, S. 186.) Ich muß nun meinerseits bekennen, daß ich nicht recht verstehe, in wie fern durch die angeführte Fassung jene Schwierigkeit beseitigt sein soll. Denn auch den in den Worten Χρ. ἁμ. διάκ. gefundenen Sinn als vollkommen richtig zugestanden, bliebe ja die von Lipsius eigentlich beanstandete Thatsache bestehen und unerklärt, daß nämlich aus einem von den Gläubigen über ihr früheres Leben gefällten Urtheil etwas über ihren Zustand nach der Bekehrung gefolgert würde. Erkennt ja doch Lipsius selbst auch nach der von ihm gegebenen Näherbestimmung des Sinnes noch die Folgerung als eine „in sich unmögliche", als eine solche an, welche „vernünftigerweise" gar nicht gezogen werde könne (S. 77); was ist also schließlich zur Beseitigung des von ihm zum Ausgange genommenen Bedenkens gewonnen? Oder ist etwa das die eigentliche Meinung, daß nicht sowol die Möglichkeit der vorliegenden Consequenz zu begreifen sei, als vielmehr, wie Paulus hier dazu komme, eine in sich unmögliche Folgerung aufzustellen und zurückzuweisen? Lipsius' weitere Auseinandersetzung könnte in der That auf diese Vermuthung führen. Der nächste Gedankenfortschritt (d. h. aber doch wol zugleich: der im Grunde beabsichtigte Gedanke), wird bemerkt, wäre dieser gewesen: Wenn wir, durch das Princip der Glaubensgerechtigkeit veranlaßt, die Gesetzesbeobachtung aufgeben, folgt daraus etwa, daß wir nun in sündiger Unreinheit wie die Heiden leben? Statt dessen wende Paulus den Gedanken gleich so, daß schon durch die Form der Sätze die Unstatthaftigkeit der Folgerung erhelle (S. 75). Allein, da in dem von Paulus wirklich Geschriebenen die Prämisse des Schlusses eine von der in dem angeführten Satze enthaltenen nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalte nach vollständig verschiedene ist, so würde der Gedanke nicht nur eine bestimmte Wendung erhalten haben, sondern ein so völlig anderer geworden sein, daß die Gegner den Schluß in dieser Gestalt überall nicht mehr als den ihrigen

Gerechtigkeit in Christus sucht und findet, dieser also ihm das Heil vermittelt trotz seiner anerkannten Beschaffenheit, so ist dadurch die Auffassung nahe gelegt, daß die Sünde selber, weil kein Hindernis des Heilsbesitzes, auch etwas für denselben gleichgültiges sei; dieser Gedanke aber muß nothwendig dem Gläubigen zu einer Befestigung in seinem sündigen Leben dienen. Oder man kann bestimmter mit Holsten darauf zurückgehen, daß dem Juden, der sich selber als Fleisch und somit als Sünder anerkenne, eben deshalb die in dem paulinischen Princip der Glaubensgerechtigkeit beschlossene Freiheit vom Gesetze als eine Entfesselung der natürlichen Sündhaftigkeit, weil als eine Aufhebung der gerade nun nothwendig gewordenen Gesetzesschranke erscheinen müsse [1]). In beiden Fällen freilich ist offenbar die Prämisse, aus welcher die Consequenz *Χρ. ἁμ. δ.* gezogen wird, mit der in unserer Stelle vorliegenden keineswegs identisch. Denn in dem einen wie in dem anderen wird eben nicht aus der bloßen Thatsache, daß, wer in Christo gerecht zu werden suche, eben damit sich selbst thatsächlich als Sünder bekenne, sondern in dem ersten daraus, daß Christus dem als Sünder Erfundenen trotz dieser seiner Beschaffenheit das Heil vermittele, in dem zweiten daraus, daß der als Sünder Erfundene in Christo vom Gesetze frei-

---

anerkennen, eben deshalb aber auch durch die Absurdität desselben ihre Behauptung gar nicht hätten für widerlegt halten können. Eine solche Widerlegung hätte vielmehr nur in dem Gedanken gelegen, daß durch die Identificirung der Gesetzesfreiheit der Gläubigen mit heidnischer Sündigkeit Christus selber zum Sündendiener gemacht werde, und diesen Gedanken will in der That Lipsius „durch eine neue, feinere dialektische Wendung verhüllt" in der Stelle finden. Ich fürchte indessen nach dem bereits Bemerkten, daß diese feinere dialektische Wendung hier nur zu einer Verwirrung geführt hätte, durch welche der Vortheil, daß nun Paulus das im Sinne der Gegner abgelehnte Prädicat *ἁμαρτωλὸς* in einem anderen Sinne auf jene selber ausdehnt (S. 76), allzu theuer erkauft wäre. Alles in allem genommen ist es also entweder mir überhaupt nicht gelungen, den eigentlichen Nerv in Lipsius' Ausführung zu erkennen, oder dieselbe kann uns nicht der Mühe einer selbständigen Untersuchung hinsichtlich des von ihm angeregten Punktes überheben.

[1]) Zum Evangelium, S. 279 f. 281.

gemacht werde, der Inhalt des Schlußsatzes gefolgert; die Anerkennung einer natürlichen Sündhaftigkeit ist mithin beidemal mehr eine nothwendige Voraussetzung für die zu ziehende Folgerung als das, woraus dieselbe gezogen wird. Hienach scheint es, als hätte Paulus, um den einen oder den anderen Gedanken auszudrücken, das Verhältnis der die Prämisse bildenden Sätze vielmehr umkehren, also schreiben müssen: *εἰ δὲ ἁμαρτωλοὶ εὑρεθέντες* (oder *ὄντες*) *ἐζητήσαμεν δικαιωθῆναι* (oder *ἐδικαιώθημεν*) *ἐν Χριστῷ, ἄρα κτλ.* Im übrigen hat es sich in den bisher angestellten Reflexionen um bloße Möglichkeiten gehandelt und erscheint die Frage, ob noch ein anderes Verständnis denkbar sei, nicht ausgeschlossen. Ueber den wirklichen Sinn aber, in welchem an unserer Stelle Christus als *διάκονος ἁμαρτίας* gedacht sein soll, kann auf alle Fälle nur der weitere Zusammenhang entscheiden. Wenigstens würde es sehr vorschnell sein, diese Entscheidung treffen zu wollen, ohne vorher gefragt zu haben, ob und wie weit in dem folgenden Anhaltspunkte gegeben seien. Und zwar wird hier naturgemäß der nächstangeschlossene, 18. Vers in Betracht kommen, welcher, durch *γάρ* mit dem vorigen verknüpft, nur entweder die Zurückweisung der in V. 17 enthaltenen Folgerung begründen oder eine Erläuterung des vorangegangenen Gedankens bringen kann, in dem einem wie dem anderen Falle aber für das nähere Verständnis des letzteren bedingend ist.

Man darf wol sagen, daß die Weise, in welcher man Sinn und Zusammenhang des 18. Verses (*εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω*) erklärt, zugleich über die gesammte Auffassung des Abschnittes V. 17—21 entscheidet, und schon hieraus läßt es sich begreifen, daß an diesem Punkte die Meinungen der Ausleger vielleicht am weitesten auseinandergehen. Bei dieser Sachlage wird es wohlgethan sein, auch hier durch eine kritische Auseinandersetzung mit den hauptsächlichsten neueren Auffassungen uns den Weg zu bahnen. Ausgehend von dem Satze, daß Aufbauen, also auch Wiederaufbauen, ein heilsames, Zerstören ein heilloses Thun sei, will Hofmann die Worte *ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ* von einem Wiedergutmachen früherer Uebelthat verstehen, im Zusammenhange damit aber das Ganze

als Frage gelesen wissen. Hienach gestaltet sich der Zusammenhang so, daß Paulus seine Zurückweisung der V. 17 gezogenen Consequenz durch einen Hinweis auf den thatsächlich vorliegenden Sachverhalt begründet, nach welchem der Christ, statt Christum seiner Sünde dienstbar zu machen, vielmehr im Wiedergutmachen des früher von ihm Gesündigten begriffen sei [1]). Umgekehrt versteht Wieseler das Wiederaufbauen des früher Zerstörten von einem Sichzurückwenden zu der Sünde, welcher der Christ mit seinem Gläubigwerden entsagt habe, und gewinnt so den Gedanken, daß eben, weil dies letztere der Fall sei, die Schuld etwa vorkommender Versündigung des Gläubigen nicht Christus, sondern er selber trage [2]). Ich sehe nun meinerseits davon ab, daß die zuletzt angeführte Auffassung ein Verständnis des in V. 17 vorliegenden Bedingungssatzes voraussetzt, welches ich nach dem früher Erörterten nicht als richtig anerkennen kann, und hebe dagegen einen Punkt hervor, welcher für die Beurtheilung der beiden eben genannten Erklärungen ganz in gleicher Weise entscheidend ist. Beide Interpreten kommen nämlich bei, wie gesagt, ganz abweichender Sinnbestimmung des 18. Verses doch in dem Allgemeinen überein, daß V. 17ff. der möglichen Meinung entgegentrete, als könne die Lehre von der dem Glauben zu Theil werdenden Gerechtigkeit der Sünde Vorschub leisten, oder daß hier, um es in der herkömmlichen dogmatischen Terminologie auszudrücken, die nothwendige Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Heiligung betont werde. In V. 19f. lassen dann beide den Gedanken, daß der Christ als solcher vielmehr mit der Sünde gebrochen habe und in ein neues sittliches Leben eingetreten sei, zum directen Ausdrucke gelangen. Grade hiergegen muß ich nun freilich meinerseits den bestimmtesten Einspruch erheben. Nicht, daß er der Sünde, sondern daß er dem Gesetze gestorben sei, sagt Paulus V. 19, und es kann dem gegenüber die Erinnerung wenigstens, daß nach paulinischer Anschauung Gesetzesherrschaft und Sündenherrschaft sich gegenseitig

---

1) S. 35f.
2) S. 204f.

bedingen [1]) — so richtig sie an sich ist —, gar nichts verfangen. Ist nämlich dieser Gedanke an sich schon ein der Erläuterung sehr bedürftiger, so muß er in dem hier angenommenen Zusammenhange offenbar als völlig unzuläßig erscheinen. Nach Wieseler enthält V. 17 den Gedanken: wenn auch wir, die wir streben in Christo gerecht zu werden, als Sünder betroffen wurden, d. h. sündigen, so ist doch nicht Christus deshalb ein Sündendiener. Aus der bloßen Thatsache aber, daß ein Christ sich versündigt, die Folgerung zu ziehen, daß Christus für die Seinen ein *διάκονος ἁμ.* sei, konnte doch kaum jemandem in den Sinn kommen; vielmehr muß der von dem Apostel zurückgewiesenen Consequenz auch in dem Falle, daß dieselbe an bestimmte Vorkommnisse anknüpft, ein allgemeiner Gedanke als letzte Voraussetzung zu Grunde liegen. Sie kann im Sinne der von Wieseler und Hofmann vertretenen Gesammtauffassung des Abschnittes nur aus dem Grundgedanken des paulinischen Evangeliums gezogen sein, daß der an Christum Gläubige mit Absehen von einer seinerseits geleisteten Gesetzeserfüllung allein auf Grund seines Glaubens gerecht gesprochen, damit aber der Bedingtheit seines religiös-sittlichen Lebens durch das Gesetz überhaupt entnommen sei. Wie hätte also Paulus meinen können, die Erinnerung daran, daß der Christ als solcher dem Gesetze gestorben sei, reiche schon hin, um zu begreifen, daß das Gleiche auch in Beziehung auf die Sünde stattgefunden habe? wie daran denken können, der bestrittenen Consequenz durch einfache Aufstellung eines Satzes zu begegnen, aus welchem sie selber im Grunde erst gezogen, oder dessen Inhalt doch sachlich wenigstens mit dem ihr zu Grunde liegenden Gedanken völlig gleichbedeutend ist? Daran also, daß hier die Loslösung vom Gesetz direct als eine Vorbedingung für die Freiheit von der Sünde in Betracht komme, ist in keinem Falle zu denken, und es bliebe mithin nur übrig, den ganzen Nachdruck auf den hinzugefügten Zwecksatz fallen zu lassen. Unter dieser Voraussetzung würde Paulus nicht sowol geltend machen, daß er dem Gesetze gestorben sei, als vielmehr, daß, wenn er dem Gesetze gestorben

---

[1]) Wieseler, S. 217; vgl. übrigens auch Holsten, S. 283.

sei, dies nur den Zweck gehabt habe, Gott sein Leben zu weihen [1]). Ich muß indes auch diese ausschließliche oder vorwiegende Betonung des Finalsatzes für durch den Zusammenhang ausgeschlossen halten. Daß die Worte ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκὶ in einer gegensätzlichen Beziehung stehen, hat Hofmann richtig erkannt, eine solche aber sicher unrichtig zu dem voranstehenden Satze ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός angenommen [2]). Wie wenig die beiden in Frage kommenden Sätze ihrer Form nach darauf angelegt sind, in Gegensatz zu einander zu treten, liegt doch wol vor Augen, da ja der erstere keineswegs von einem Leben des Ich spricht, welches sich in einer anderen Sphäre als der des Fleisches vollzöge [3]), und umgekehrt der letztere keineswegs ein Leben des eigenen Ich im Unterschiede von dem Leben Christi, sondern nur entweder das Leben des Ich, oder die Eigenschaft desselben hervorhebt, daß es ein Leben im Fleische ist. Einen wirklichen (auch formellen) Gegensatz haben die Worte ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί im Vorangegangenen nur an den Sätzen, welche ein Aufhören des Lebens aussagten; auf diese wird darum auch der eigentliche Nachdruck fallen müssen, so daß auch der andere Satz „Christus lebt in mir" in diesem Zusammenhange mit dazu dienen muß, das Leben des eigenen Ich auszuschließen. Ist nun aber hiernach evident, daß nicht die Vorstellung des Gott-Lebens, sondern vielmehr das ἀποθανεῖν τῷ νόμῳ V. 20 eine weitere Ausführung finde, so ergibt sich damit auch die Unmöglichkeit, V. 19 nicht den Hauptsatz, sondern den daran angeschlossenen Zwecksatz den ganzen Nachdruck tragen zu lassen. Schon das ist damit kaum verträglich, daß unmittelbar an die in Frage stehenden Worte appositionsweise [4]) ein Satz sich anschließt, welcher nur als Erläuterung des

---

[1]) So, wie es scheint, Hofmann, S. 36. 40.

[2]) S. 41 f.

[3]) Hofmann gewinnt einen Gegensatz nur durch Einschiebung des Gedankens, daß Christus in verklärter Natur lebe (S. 41), und auch so wäre die formelle Incongruenz nur zur Hälfte gehoben.

[4]) Darin nämlich, daß die Worte Χρ. συνεσταύρωμαι nicht mit dem Folgenden, sondern mit dem Vorigen enger zu verbinden seien, stimme ich Hofmann (S. 38) vollkommen bei.

τῷ νόμῳ ἀπέθανον gefaßt werden kann, somit über den Zwecksatz zurückgreift. Kam es nämlich Paulus nur darauf an, hervorzuheben, welchen Zweck es gehabt habe, daß der Gläubige dem Gesetze gestorben sei, so würde eine solche Erläuterung dieser letzten Thatsache nicht nur völlig überflüßig sein, sondern auch das Augenmerk des Lesers von dem eigentlichen Zielpunkte ablenken; dieselbe beweist also jedenfalls, daß es sich V. 19 allerdings um jene Thatsache des τῷ νόμῳ ἀποθανεῖν selber und nicht nur um etwas mit ihr beabsichtigtes handelt. Wollen ja doch auch die Worte ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ κτλ. offensichtlich im Gegensatze zu der verneinten Bedingtheit durch das Gesetz verstanden werden. Dem Gesetze bin ich gestorben, sagt Paulus, und nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir [1]); sofern ich ja aber thatsächlich doch noch ein Leben im Fleische führe, ist dies eben ein durch Glauben, nämlich Glauben an den Sohn Gottes, und nicht durch die Beziehung auf das Gesetz und seine Werke bestimmtes. Daß die Worte ἐν πίστει nicht zum Gesetze, sondern zur Sünde in einer gegensätzlichen Beziehung stehen, wie dies die bekämpfte Auffassung nothwendig annehmen muß, ist nicht nur fernerliegend, sondern erweist sich bei schärferer Betrachtung geradezu als unhaltbar. Denn so wenig ich natürlich den Satz Hofmanns, daß Glaube in dem hier gemeinten Sinne das Widerspiel der Sünde sei [2]), an sich beanstande, so konnte doch Paulus die Anerkennung desselben bei denjenigen, in deren Sinne die Frage V. 17 gethan ist, wieder nicht voraussetzen, ohne sich eines Cirkelbeweises schuldig zu machen. Wie bereits erinnert, muß die in Frage stehende Auffassung den als möglich vorgestellten Anstoß V. 17 nothwendig auf die von eigenem Verdienste absehende Rechtfertigung des Sünders und die darin beschlossene Loslösung desselben vom Gesetze beziehen. Ist es nun für beides unbe-

[1]) Die Voranstellung des ζῶ ist nur durch den Gegensatz zu ἀπέθανον motivirt. Bei einiger Unbekümmertheit um classisches Deutsch wäre eigentlich zu übersetzen: „leben aber thue nicht mehr ich, sondern u. s. w.“; doch ändert dies nichts daran, daß sachlich der Nachdruck auf den negativen Gedanken fällt.

[2]) S. 42.

stritten nur ein anderer Ausdruck, daß dem Glauben (im Unterschiede von den Gesetzeswerken) die Gerechtigkeit zu Theil werde, so kann doch unmöglich die Erinnerung daran, daß das christliche Leben wesentlich ein durch den Glauben bestimmtes sei, als Widerlegung der von dem vorgestellten Gegner gezogenen Folgerung gelten. Denn die letztere konnte von demjenigen, der im Glauben an sich bereits eine die Sünde ausschließende Lebensmacht anerkannte, überall nicht gezogen werden; wer aber jene Voraussetzung nicht zugab, konnte sich eben deshalb durch die erwähnte Thatsache auch gar nicht berührt finden — die Auseinandersetzung des Apostels wäre also entweder überhaupt eine völlig überflüßige, oder doch theilweise eine durchaus verfehlte [1]). Faßt man hingegen den Glauben als Gegensatz zum Gesetze, so fallen nicht nur alle solche Unzuträglichkeiten fort, sondern es schließt sich dann auch V. 21 auf das Unmittelbarste an das Vorhergehende an, während man im anderen Falle immer genöthigt sein wird, denselben an weiter zurückliegendes anknüpfen zu lassen.

Nach dem bisher Ausgeführten handelt es sich also V. 19—21 um das Freiwerden vom Gesetze, nicht um die Loslösung von

---

[1]) Dem zuletzt geltend gemachten Einwande gegen die besprochene Auffassung entzieht sich freilich Holstens Erklärung dadurch, daß sie, so viel ich erkenne, die positive Begründung des *μὴ γένοιτο* bereits mit den Worten *ζῶ δὲ ἐν ἐμοὶ Χρ.* abgeschlossen sein, mit dem Folgenden aber eine neue Wendung eintreten läßt. Der weitere Gedanke soll sein: Freilich lebt der Gläubige neben dem, daß Christus in ihm lebt, noch ein Leben im Fleische, in welchem die Sünde ihre Macht entfaltet. Will indes Petrus, statt sich gläubig der Gnadenthat des Gottessohnes hinzugeben, gegen diese Seite des Lebens der Gläubigen das Gesetz wieder aufrichten, so vereitelt er damit die Gnade und macht den Tod Christi zu einer Luxusthat Gottes. (S. 284.) Ich kann dagegen — abgesehen von dem über die gegensätzliche Beziehung der Worte *ὃ δὲ νῦν ζῶ κτλ.* bereits Gesagten — nur bemerken, daß die in Frage stehenden Sätze sowol ihrer Form, wie ihrem gegenseitigen Verhältnisse nach auf nichts weniger angelegt sind, als diesen Gedankengang erkennen zu lassen, vielmehr die Worte *ὃ δὲ νῦν ζῶ κτλ.* wenigstens für jede unbefangene Auffassung sich als einfache Fortführung des bisherigen Gedankens geben.

der Sünde oder das Vorhandensein eines neuen sittlichen Lebens[1]. In dieser Erkenntnis ist aber zugleich die Unmöglichkeit begründet, Sinn und Zusammenhang von V. 18 in Uebereinstimmung mit Wieseler und Hofmann zu verstehen, deren Erklärungen die soeben zurückgewiesene Auffassung zu ihrer wesentlichen und nothwendigen Voraussetzung haben. Mit dem Genannten kommt Holsten zwar in der irrigen Beziehung von V. 19f. überein, weicht aber in der Deutung des 18. Verses schon dadurch von ihnen wesentlich ab, daß er denselben aus einer Bezugnahme auf das getadelte Benehmen des Petrus (V. 12) erklärt. Nach ihm entfalten die in Frage stehenden Worte einen „ganz ungemein zusammengedrängten" Gedanken, den man sich aus der Form der paulinischen Dialektik beim Gebrauche des *μὴ γένοιτο* klar machen müsse. Mit *εἰ γάρ* leite Paulus eine Erläuterung in so fern ein, als er zuerst die Voraussetzung angebe, unter welcher die von ihm verworfene logische Consequenz überhaupt möglich sei[2], dann aber diese Voraussetzung und ihre Consequenz als irrig nachweise. Jene Folgerung soll nämlich nicht aus der Voraussetzung des wirklich bestehenden Verhältnisses (*εἰ ζητ. δικ. κτλ.*), sondern aus der Voraussetzung einer durch logische und sittliche Inconsequenz hervorgerufenen Aenderung desselben (*εἰ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδ.*) resultiren, bei welcher Aenderung dann aber nicht jene logisch mögliche (*Χρ. ἁμ. διάκονος*), sondern in Wirklichkeit eine ganz andere Consequenz (*παραβ. ἐμ. συνιστ.*) sich ergebe[3]. Ganz ungemein zusammengedrängt wäre dieser Gedanke freilich, so sehr, wie es mir über alle Grenzen des sprachlich Erlaubten und Möglichen hinauszugehen scheint; wenigstens bekenne ich meinerseits, nicht zu begreifen, wie ein Mensch darauf kommen könne, den von Holsten herausgelesenen doppelten Gedanken in der Weise auszudrücken, wie

---

1) In diesem Urtheile treffe ich, wie ich nachträglich sehe, mit Weizsäcker (Jahrb. f. deutsche Theol. 1873, 214) zusammen.

2) Mißt man nämlich das sittlich-religiöse Leben der in Christus ihre Gerechtigkeit Suchenden wieder nach den Normen des neu aufgerichteten Gesetzes, so scheint allerdings Christus mit Aufhebung des Gesetzes ein Förderer der Sündigkeit zu sein.

3) S. 281ff.

es hier von Paulus geschehen wäre, und seinen Lesern dann ein Verständnis desselben zuzumuthen. Und wo kann denn Holsten für eine so ungewöhnliche Handhabung der Sprache eine Analogie nachweisen? Die einzige Stelle, auf welche er sich beruft, Gal. 3, 21, würde eine solche selbst dann nicht darbieten, wenn — was ich bestreiten muß [1]) — seine Auffassung derselben die richtige

---

[1]) Die große formelle Aehnlichkeit, welche zwischen Gal. 2, 17 f. und 3, 21 stattfindet, sowie der Umstand, daß ich sogleich weiter unten noch einmal auf die letztere Stelle zurückkommen werde, mögen es rechtfertigen, wenn ich mich hier in einer Anmerkung ausführlicher über dieselbe ausspreche. Holsten will in den Worten *εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος κτλ.* nicht unmittelbar eine Begründung des vorangegangenen *μὴ γένοιτο*, sondern vielmehr eine Erläuterung der Frage: *ὁ οὖν νόμος κατὰ τ. ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ;* erkennen, da in ihnen die Voraussetzung angegeben werde, unter welcher jene Consequenz überhaupt logisch möglich sei. Erst mittelbar werde dadurch das *μὴ γένοιτο* insofern begründet, als jene Voraussetzung zugleich als eine unwirkliche hingestellt werde (S. 315). Die Prämisse ferner, aus welcher die Folgerung *ὁ οὖν νόμος κατὰ τ. ἐπαγγ. τ. θεοῦ* gezogen ist, erblickt Holsten in den unmittelbar vorangehenden Worten *ὁ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν κτλ.* (und dem aus ihnen zu ergänzenden Schlusse), welche nach ihm dem Beweise dienen, daß das Gesetz mit der Verheißung nicht in Einheit stehe oder mit anderen Worten kein Moment des einheitlichen göttlichen Heils**willens** selber (wenn schon der göttlichen Heils**ökonomie**) sei; nachdem nämlich Paulus so die **Einheit** von Gesetz und Verheißung geleugnet, verneine er die mögliche Consequenz, daß mit dieser behaupteten Nichteinheit ein **gegensätzliches** Verhältnis zwischen Gesetz und Verheißung gegeben sei (S. 311 ff.). Diese ganze eben erwähnte Auffassung hängt auf das engste mit der eigentümlichen Deutung zusammen, welche Holsten der vielumstrittenen Stelle V. 19 u. 20 gibt und welche darauf hinausläuft, daß Paulus durch pneumatische Schrifterklärung den Gedanken einer dem Gesetze zukommenden **Mittlerstellung** zwischen Verheißung und Erfüllung gewinne, dann aber aus dem Begriffe des Mittlers die Nichteinheit von Gesetz und Verheißung folgere (vgl. S. 299 ff.). Holsten selber bemerkt über diese Erklärung, wenige Exegeten hätten sie berücksichtigt, diese wenigen alle sie verworfen (S. 247). Auch ich meinerseits gestehe, mich der schwersten Bedenken gegen dieselbe nicht erwehren zu können. Ich will nicht vorzugsweise die allerdings ungewöhnliche Kühnheit geltend machen, mit der hier Paulus der Thatsache, daß das Gesetz, durch Vermittlung anderer gegeben, einen Hinweis darauf entnommen haben soll, daß ihm

wäre. Es tritt dies sofort hervor, sobald man nur einmal den Versuch macht, den Gedanken der genannten Stelle streng nach

---

selber die Bedeutung eines Vermittlers zukomme; man wird zugestehen müssen, daß auch 3, 16. 4, 21ff. 1 Kor. 10, 1ff. eine Schriftverwendung vorliege, welche sich allen Regeln modern wissenschaftlicher Exegese entzieht. Wichtiger dagegen erscheint mir der Umstand, daß Paulus die ihm zugeschriebene Deutung, auf welcher seine ganze Folgerung (V. 20) beruhen würde, überall gar nicht ausspricht, ja nicht einmal durch einen leisen Hinweis errathen läßt. Und wieviel ferner lag doch diese Deutung als diejenige, welche Holsten in V. 16 findet! Oder hat etwa Paulus den in Frage stehenden Gedanken durch das Frühere hinreichend vorbereitet, um auch ohne jede directe Andeutung auf ein Verständnis desselben rechnen zu dürfen? Es mag zugestanden werden, daß die vorangegangene Entwicklung Momente genug enthalte, die dem Paulus das Recht geben, von einem aufmerksamen Leser zu verlangen, daß er, wenn der Begriff des μεσίτης auf den νόμος bezogen wird, an nichts anderes denke als an die Mittlerstellung des Gesetzes zwischen Verheißung und Erfüllung (Holsten, S. 303); allein daß jene Beziehung des Mittlerbegriffes auf das Gesetz selber irgendwie in ihr indicirt oder durch sie vorbereitet sei, muß ich bestimmt in Abrede nehmen. Denn soweit hier „die historische Mittel- und Zwischenstellung des Gesetzes zwischen Verheißung und Erfüllung" hervortritt, ist dieselbe im rein zeitlichen Sinne gemeint, und zwar ohne daß, mit Ausnahme etwa von V. 19, auf sie ein Nachdruck fiele, welcher geeignet wäre, das Augenmerk des Lesers gerade auf diesen Punkt zu richten (V. 17 handelt es sich in Wahrheit nicht sowol um jene Mittel- und Zwischenstellung des Gesetzes, als vielmehr, wie die genaue Zeitangabe beweist, um den Gedanken, daß das Gesetz, welches erst nach Ablauf eines so langen Zeitraumes nach der Verheißung gegeben sei, eben deshalb nicht als ein authentisch erläuternder Zusatz zur ursprünglichen διαθήκη Gottes betrachtet werden könne [vgl. Hofmann, H. Schr. II, 1. S. 84]. Der Nachdruck fällt also nicht darauf, daß das Gesetz zwischen Verheißung und Erfüllung in der Mitte steht, sondern darauf, daß es von der ersteren durch einen so langen Zeitraum geschieden ist.) V. 19 aber soll die nur provisorische Geltung des νόμος hervorgehoben werden, und wenn auch diese letztere thatsächlich sich nur aus einer bestimmten Bedeutung desselben innerhalb der göttlichen Heilsökonomie erklärt, so ist es doch wieder nicht diese Bedeutung, auf welche hier schon Paulus die Aufmerksamkeit des Lesers in der Art hinlenkte, daß dadurch das Verständnis der im folgenden vorausgesetzten Deutung angebahnt würde. Weiter aber erweist sich Holstens Auffassung dem Fortschritt der Gedankenentwicklung im ganzen

dem Schema der bei der unserigen von Holsten angewandten Erklärung zu bestimmen. Hiernach nämlich würde sich derselbe in

---

viel eher hinderlich als förderlich. Die Möglichkeit, daß aus der Nichteinheit von Gesetz und Verheißung, an sich betrachtet, auf ein zwischen ihnen bestehendes gegensätzliches Verhältnis geschlossen werde, sei vollkommen zugegeben; wem aber konnte es in dem vorliegenden Zusammenhange noch in den Sinn kommen, diese Consequenz zu ziehen, wenn doch jene Nichteinheit von Gesetz und Verheißung selber gerade aus der dem ersteren zukommenden Mittlerstellung, d. h. doch dem directen Gegentheil des *κατά*, gefolgert, der Gedanke, daß das Gesetz gegen die Verheißungen sein könne, also von vorn herein schon durch diesen Zusammenhang ausgeschlossen war? Die Frage: *ὁ νόμος κατὰ τ. ἐπαγγ. τ. θεοῦ;* kommt nach bereits gegebenem Aufschlusse über das positive Verhältnis des Gesetzes zur Verheißung immer zu spät; umgekehrt wird uns also die Thatsache, daß Paulus noch jene Frage aufwirft, zu der Erwartung berechtigen, daß das Vorangegangene, welches auch sein näherer Sinn sei, einen solchen Aufschluß nicht schon enthalte. Aber auch von allem diesen abgesehen — können die Worte *ὁ δε μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν*, rein sprachlich angesehen, den von Holsten ihnen geliehenen Sinn haben? Letzterer kommt doch darauf hinaus, daß der Mittler als solcher der Einheit derer, zwischen welchen er seine Thätigkeit ausübt, oder der durch ihn vermittelten Einheit selber nicht angehöre (S. 305. 306), und dies auf das Gesetz angewandt, ergibt sich der Gedanke, daß dasselbe, sofern es zwischen den beiden Momenten der *ἐπαγγελία*, der an Abraham geschehenen Vorverheißung und der in Christus gegebenen Erfüllung, vermittle, selber von der Einheit dieser beiden ausgeschlossen sei, mit anderen Worten kein Moment des in der Verheißung zum Ausdrucke kommenden göttlichen Heilswillens bilde (S. 307 ff.). Hier ist also in jedem Falle an eine logisch bestimmte Einheit gedacht, und diese sollte durch das artikellose, somit ganz unbestimmt gelassene *ἑνός* bezeichnet sein? Der Satz: „der Mittler gehört einer Einheit nicht an“ sollte heißen können: „der M. gehört der Einheit derer, zwischen welchen er vermittelt, nicht an“? Zwar meint H., da Paulus aus dem Begriffe des Mittlers folgere, so müsse das Prädicat ein nothwendiges Wesensprädicat des Subjectes aussagen, und eben deshalb könne der Begriff des *ἑνός* im Prädicate nur auf jene Einheit bezogen werden, welche im Begriffe des Subjectes gesetzt sei, auf die Einheit der zwei an sich Geschiedenen, durch den Mittler zur Einheit Zusammengeschlossenen (S. 305 f.). Allein damit ist doch nur gesagt, daß, wenn man sich überhaupt — die Fassung des *ἑνός* als Gen. neutr. vorausgesetzt — bei den Worten *ὁ μεσ. ἑνὸς οὐκ ἔστιν* etwas vernünftiges denken wolle,

V. 20 angegebenen Verhältnisses folge, sondern aus der (von Paulus verneinten) Voraussetzung, daß das Gesetz mit dem Zwecke und der

---

dieses letzteren der Folgerung ὁ οὖν νόμος κατὰ τ. ἐπαγγ. τ. θεοῦ eine weit realere, greifbarere Grundlage dar, als sich in jedem anderen Falle ergeben würde. Auch der Gedanke, daß das Gesetz nicht (oder nicht unmittelbar) von Gott herrühre (wie ich ihn V. 20 ausgesprochen finde), würde, streng genommen, noch keine scheinbare logische Berechtigung für den Schluß enthalten, daß es wider die Verheißungen Gottes sei; hingegen ist die Möglichkeit nicht nur, sondern auch das scheinbare Recht dieser Consequenz unmittelbar evident, sobald dieselbe aus dem Satze gezogen ist, daß das Gesetz gegeben worden sei, um „Uebertretungen" hervorzurufen (d. h. den Aeußerungen der abgesehen vom Gesetze vorhandenen ἁμαρτία den Charakter von παραβάσεις zu verleihen). Im Wesen der Verheißung liegt es nämlich, Ausdruck des göttlichen Heilswillens zu sein; der von Paulus namhaft gemachte Zweck des Gesetzes — τ. παραβ. χάριν προσετέθη — hingegen läßt für sich genommen direct das Gegentheil von Heilsverwirklichung erkennen. Denn so wird man es doch bezeichnen müssen, wenn als die Absicht des Gesetzes die Steigerung der ἁμαρτία zur παράβασις hingestellt wird, welche ihrerseits nach Röm. 4, 15 das Eintreten der göttlichen ὀργή bedingt. Endlich aber erhellt aus der angenommenen Gedankenverbindung am unmittelbarsten, in wie fern die Worte εἰ γὰρ ἐδόθη κτλ. eine Begründung des vorangegangenen μὴ γένοιτο enthalten. Dieselben sind zunächst nicht als Obersatz eines in V. 22 f. fortgeführten Beweises zu betrachten, sondern dieser Beweis ist mit ihnen der Art abgeschlossen, daß V. 22 u. 23 — welche auf alle Fälle eng zusammengenommen sein wollen — dem mit μὴ γένοιτο Verneinten das wirklich stattfindende Verhältnis gegenüberstellen (vgl. Hofmann, H. Schr. II, 1. S. 95. 97). Sollten nämlich V. 22 f. die mit V. 21 nur eingeleitete Begründung weiter fortführen, so könnte es sich in ihnen nur um den Gedanken handeln, daß die in den Worten εἰ ἐδόθη κτλ. gesetzte Heilskräftigkeit des Gesetzes in Wirklichkeit nicht stattfinde; thatsächlich indes fällt in ihnen bereits auf das heilsökonomische Verhältnis des Gesetzes zur Verheißung der Nachdruck. Ohnehin dient sonst überall bei Paulus ἀλλὰ nach vorangegangenem μὴ γένοιτο zur Einführung des im Gegensatze zu der verneinten Behauptung wirklich Stattfindenden (vgl. Röm. 3, 31. 7, 7. 13. 11, 11). Weiter betrachte ich es als zweifellos, daß V. 21 einen unvollendeten Schluß enthält, welcher durch den Gedanken zu vervollständigen ist, daß in dem im Nachsatze angegebenen Falle (ἡ δικαιοσ. ἐκ ν.) das Gesetz κατὰ τ. ἐπαγγελιῶν τ. θεοῦ sein würde (dies nämlich in so fern, als dann Gesetz und Verheißung mit dem gleichen ausschlie-

Fähigkeit, lebendig zu machen, gegeben sei, bei welcher dann aber nicht jene logisch mögliche (ὁ νόμος κατὰ τ. ἐπαγγ. τ. θεοῦ), sondern in Wirklichkeit eine ganz andere Consequenz (ἡ δικαιοσ. ἐκ νόμου) sich ergebe. So faßt natürlich Holsten die Stelle nicht auf, welcher vielmehr richtig in ihr den Gedanken findet, daß in dem angenommenen Falle allerdings das ὁ νόμος κατὰ τ. ἐπαγγ. τ. θεοῦ Wahrheit haben würde; er wird aber eben deswegen auch der Anerkennung sich nicht entziehen können, daß die besprochenen

---

ßenden Ansprüche einander gegenüberstünden, vgl. V. 18). Man könnte nun auch so noch geneigt sein, den Beweis für das μὴ γένοιτο einfach in dem Gedanken zu finden, daß nur dann das Gesetz gegen die Verheißungen Gottes sein würde, wenn es mit der Bestimmung und Fähigkeit, Leben zu verleihen, gegeben wäre, dieser Fall aber in Wirklichkeit eben nicht stattfinde (dies letztere wäre durch die grammatische Form des Satzes — εἰ ἐδόθη — ἂν ἦν — angedeutet und würde übrigens als anerkannt vorausgesetzt). Allein abgesehen davon, daß hier die Beweiskraft wesentlich an dem von Paulus nicht ausgedrückten „nur" hängt, so wäre damit zwar die Meinung, daß das Gesetz gegen die Verheißung sei, als eine der Wirklichkeit widersprechende dargethan, nicht aber, wie dies streng genommen die Begründung des μὴ γένοιτο erfordert, die logische Verknüpfung dieses Satzes mit der Voraussetzung, aus welcher derselbe gefolgert ist (οὖν), als unrichtig nachgewiesen. Letzteres ist nur dann der Fall, wenn die Voraussetzung, aus welcher Paulus seinerseits das ὁ νόμος κατὰ τ. ἐπ. τ. θεοῦ ableitet (εἰ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι), zu derjenigen, von welcher aus die verneinte Frage erhoben war, im logischen Verhältnisse des Gegensatzes steht, der Gedanke also dieser ist, daß gerade im umgekehrten Falle die in Frage stehende Consequenz sich ergeben würde. Ein solcher Gegensatz zu dem εἰ ἐθόδη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοπ. ist aber wieder nicht in den Worten διατ. δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου oder dem Inhalt des 20. Verses — wie man denselben auch verstehen mag —, sondern nur in dem Satze ὁ νόμος τ. παραβ. χάριν προςετέθη und zwar in ihm in so fern enthalten, als mit dem Wirklichwerden der παράβασις sich für Paulus direct die Vorstellung des θάνατος als einer damit unmittelbar gegebenen Folge verbindet, vgl. Röm. 7, 9 ff. 2 Kor. 3, 6. (Hienach ist es ein sehr überflüssiger Einfall, wenn Vogel a. a. O. S. 533 f. nicht ungeneigt ist, den Ausdruck ζωοποιῆσαι an unserer Stelle aus einer Beziehung auf die λόγια ζῶντα Actor. 7, 38 zu erklären und darin eine mögliche Spur davon zu finden, daß die Rede des Stephanus damals schon schriftlich vorhanden und dem Paulus bekannt war.)

Worte für seine Deutung des 2, 18 vorliegenden Gedankens in keinem Falle eine ganz zutreffende Analogie darbieten. Freilich behauptet Holsten eine Gemeinsamkeit beider Stellen in so fern, als in beiden Paulus die Angabe der Voraussetzung, unter welcher die fragliche Consequenz überall nur möglich sei, und die Widerlegung dieser Voraussetzung samt ihrer Consequenz in einen Schluß zusammengezogen habe. Indes die letztere läge 3, 21 nach seiner Auffassung (nach welcher das *γάρ* zunächst nur eine Erläuterung einführt) nur in der grammatischen Form des Satzes (*εἰ ἐδόϑη — ἂν ἦν*), welche allerdings das im Bedingungssatze Hingestellte und somit auch die daraus gezogene Folgerung als etwas nicht wirkliches zu erkennen gibt; gerade dies aber findet 2, 18 nicht statt, vielmehr würde hier die Unrichtigkeit der in Frage stehenden Folgerung (nach Holsten) dadurch erwiesen, daß aus der ihr untergelegten Voraussetzung eine andere Consequenz als die erwartete gezogen würde. In wie fern kann aber weiter Holsten das *παρ. ἐμ. συνιστάνω* als eine „ganz andere" Consequenz dem *Χριστὸς ἁμ. διάκ.* gegenüberstellen und von letzterem behaupten, daß es sich in dem angenommenen Falle nicht ergebe? Ein Recht hierzu erhellt nach dem von ihm selber Bemerkten [1]) nicht. Stellt sich derjenige, welcher das sittlich-religiöse Leben der in Christo mit Aufhebung des Gesetzes ihre Gerechtigkeit Suchenden mit Aufrichtung des Gesetzes wieder nach den Normen desselben mißt, eben dadurch als einen Gesetzesübertreter (*παραβάτης*) hin, so ist damit auch, da die *παράβασις* unter den allgemeineren Begriff der *ἁμαρτία* fällt, Christus selber zu einem *διάκονος ἁμαρτίας* gestempelt, so lange an der Voraussetzung festgehalten wird, daß jene Aufhebung des Gesetzes in Christus selbst begründet gewesen (diese Voraussetzung muß aber festgehalten werden, weil ohne dieselbe die Frage: *ἄρα Χρ. ἁμ. διάκονος;* selber ihren Sinn verliert). Die Sätze *Χρ. ἁμ. δ.* und *παρ. ἐμ. συνιστ.* können also nicht zwei verschiedene, sich gegenüberstehende Consequenzen bezeichnen, sondern die erstere ist in der letzteren eingeschlossen; soweit derjenige, welcher das von ihm selber aufgegebene

---

[1]) Vgl. S. 282 oben.

Gesetz auf's neue wieder aufrichtet, damit sich selber in das Licht eines *παραβάτης* stellt, ist für ihn[1]) auch Christus ein *διάκονος ἁμαρτίας*. Durch diesen letzteren Gedanken wäre mithin die Aussage des 18. Verses zu ergänzen, welche erst dadurch der Stelle 3, 21 wirklich analog wird. Hinsichtlich der Verknüpfung des 18. Verses mit dem Vorhergehenden aber ist von vorn herein davon auszugehen, daß das *γάρ* nur entweder begründend oder erläuternd sein kann und in dem einen wie dem anderen Falle der ganze Inhalt des Verses der angenommenen Absicht dienen muß. Erkennt man nun in demselben eine **Begründung** des voranstehenden *μὴ γένοιτο*, so kann den Ton nur der Vordersatz, nicht der Nachsatz haben, da in dem letzteren Falle ein logischer Zusammenhang mit dem vorigen überall nicht einleuchten will. Kann nun ferner Christus als ein Sündendiener nur auf Grund eines entsprechenden Urtheils über das Sein oder Verhalten der Gläubigen betrachtet werden, so scheint die beabsichtigte Begründung darauf hinauszulaufen, daß Paulus die ihm entgegengehaltene Consequenz den Gegnern zurückgibt[2]), und hiefür wieder liegt es nahe, auf 3, 21 als eine genaue Analogie zu verweisen (sofern sich auch hier nämlich die Frage *ὁ οὖν νόμος κατὰ τ. ἐπαγγ. τ. θεοῦ* als eine im Sinne seiner Gegner von

---

[1]) An sich und in Wirklichkeit natürlich nicht; es handelt sich indessen ja eben zunächst nur darum, ob von einem Standpunkte aus, welcher die christliche Gesetzesfreiheit wieder nach den Normen des Gesetzes beurtheilt, jene Consequenz als richtig bezeichnet werden müsse. Von diesem Standpunkte aus aber scheint sie nicht nur sich zu ergeben (Holsten a. a. O.), sondern ergibt sie sich wirklich; und wenn sie thatsächlich falsch ist, so liegt dies eben nur daran, daß jene Voraussetzung ihrerseits eine unzuläßige ist.

[2]) So in der That Lipsius (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1861, 79) und Pfleiderer (Paulinismus, S. 291 f.). Allerdings ergänzt ersterer die Aussage nicht in der oben angegebenen Weise und kann es nicht, weil er die *παράβασις* auf das Ueberschreiten der christlichen Lebensnorm, dessen sich Petrus schuldig gemacht, bezieht; übrigens ist diese letztere Auffassung mit vollem Rechte von ihm späterhin wieder aufgegeben worden (vgl. Literar. Centralbl. 1870, 186).

Paulus aufgeworfene betrachten läßt). Man übersehe indes nicht den Punkt, hinsichtlich dessen zwischen dieser Stelle und der unserigen ein für das, worum es sich hier handelt, ganz wesentlicher Unterschied stattfindet. Kap. 3, 21 weist nämlich Paulus den möglichen Einwurf, daß aus dem V. 19 von ihm angegebenen Zwecke des Gesetzes (*τ. παραβ. χάριν προςετέθη*) eine gegensätzliche Stellung des letzteren zur Verheißung folge, durch den Nachweis zurück, daß gerade von der entgegengesetzten (von seinen judaistischen Gegnern vertretenen) Voraussetzung aus jene Consequenz sich ergebe (vgl. das in der Anmerkung über den Sinn der Stelle vorhin Ausgeführte). Hier liegt eine wirkliche Begründung nicht nur der Form, sondern auch der Sache nach vor; denn der Umstand, daß eine Folgerung in einem angegebenen Falle (hier: *νόμος ἐδόθη ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι*) sich mit Nothwendigkeit ergibt, liefert mindestens ein sehr starkes Präjudiz dafür, daß sie in dem direct entgegengesetzten Falle (hier: *ὁ νόμος τ. παραβ. χάριν προςετέθη*) sich nicht ergeben könne, und die Anknüpfung durch *γάρ* ist deshalb 3, 21 vollkommen gerechtfertigt. An unserer Stelle fehlt indessen gerade das Moment, welches diese Rechtfertigung in sich schließt. Denn die beiden Voraussetzungen, von welchen hier ausgegangen wird (*εἰ εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί* auf der einen und *εἰ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ* auf der anderen Seite) sind so heterogener Natur, daß sie einander gar nicht entgegengesetzt werden können; es kann also die von Paulus hervorgehobene Thatsache in keiner logisch vermittelten Weise zur Begründung dessen dienen, daß die V. 17 angegebene Folgerung als solche eine irrige sei. Setzt man sich darüber hinweg, daß das zu begründende *μὴ γένοιτο* nicht die Behauptung *Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος* für sich, sondern die logisch nothwendige Verbindung dieses Gedankens mit dem Inhalte des vorangestellten Bedingungssatzes verneint, so kann man allerdings diese Verneinung V. 18 durch den Hinweis darauf begründet finden, daß der Vorwurf der *ἁμαρτία* für die Gesetzesfreiheit der Gläubigen nur dann, wenn man das Leben derselben mit Wiederaufrichtung des Gesetzes wieder nach den Normen des letzteren beurtheile, also nicht vom Standpunkte des consequenten Glaubensprinzipes ein Recht

habe. In diesem Sinne gibt Pfleiderer[1]) den Gedankenzusammenhang von V. 18f. in folgender Weise wieder: „Wenn ich nämlich, was ich abgebrochen habe, wieder aufbaue, dann [freilich] stelle ich mich selbst als Uebertreter hin [wie dies eben euer Fall ist, dagegen trifft diese Consequenz keineswegs auf mich]. Ich nämlich bin mittelst des Gesetzes [dahin gekommen, daß ich] dem Gesetze gestorben" u. s. w.[2]) Hier setzt sich also die Begründung des *μὴ γένοιτο* im V. 19 fort, oder richtiger gesagt ergibt erst V. 18 mit V. 19 zusammen den begründenden Gedanken. Aber mit welchen Gewaltsamkeiten ist diese Erklärung verbunden! Das *γάρ* V. 19 wird als Begründung (oder Erläuterung) nicht des im V. 18 vorliegenden, sondern eines von Paulus gar nicht ausgesprochenen Gedankens gefaßt, und ebenso soll sich das betonte *ἐγώ* aus dem Gegensatze gegen ein *ὑμεῖς* erklären, von welchem gleichfalls nichts zu lesen ist! Es liegt doch wol auf der Hand, daß Paulus den von Pfleiderer supplirten Gedanken gar nicht verschweigen konnte, ohne durch das damit gegebene Aneinanderrücken von Sätzen, welche gar nicht auf eine unmittelbare Verbindung berechnet waren, den ganzen von ihm beabsichtigten Sinn unkenntlich zu machen[3]). Zum mindesten mußte bei der Form der in Frage stehenden Aussagen, da das Subject in V. 18 ebenfalls in der ersten Person ausgedrückt ist, V. 19 mit einem *δέ* statt *γάρ*

---

[1]) welcher übrigens nicht sowol den Zusammenhang der Frage: *ἄρα ὁ Χρ. ἁμ. διάκονος;* mit dem voranstehenden Bedingungssatze unbeachtet läßt, als vielmehr (wie früher erwähnt) von einer unrichtigen Auffassung des letzteren ausgeht.

[2]) S. 291.

[3]) Hierzu kommt noch, daß wenigstens der zunächst angeschlossene Satz (V. 19) gar keinen logischen Gegensatz zu dem V. 18 angenommenen Falle (*εἰ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ*) bildet, wie dies doch der von Pfleiderer angenommene Gedankenzusammenhang nothwendig erfordert. Denn die Worte *ἐγὼ νόμῳ ἀπέθανον* würden nur eben dasselbe ausdrücken, was auch mit dem *ἃ κατέλυσα* gemeint war, also nichts besagen, was nicht von Petrus ebenso gut gälte. Oder mit anderen Worten: die Thatsache, daß Paulus dem Gesetze gestorben ist, kann doch nicht wol in Gegensatz dazu treten, daß Petrus das Gesetz, dem er gleichfalls gestorben ist, auf's neue wieder aufrichtet.

angeknüpft werden; bei der thatsächlich vorliegenden Verbindung dagegen kann derselbe nur entweder den vorangegangenen Vers begründen oder ihn erläutern wollen; in dem einen wie dem anderen Falle aber führt er nicht die dort gegebene Begründung fort, sondern diese muß als mit V. 18 abgeschlossen gelten. Wie gesagt, hat indes die ganze soeben besprochene Auffassung des letzteren gegen sich, daß bei ihr der Zusammenhang des verneinten *Χρ. ἁμ. δ.* mit dem in den Worten *εἰ δὲ ζητοῦντες κτλ.* ausgesprochenen Gedanken (die richtige Erklärung der ersteren vorausgesetzt) ganz unberücksichtigt bleibt, während anderseits gerade der auf die Worte *εἰ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ* fallende Ton den stärksten Schein hervorruft, als sollten dieselben dem Inhalte des Bedingungssatzes V. 17 ebenso gegenübertreten, wie das *παραβ. ἐμ. συνιστ.* dem *Χρ. ἁμ. δ.* entspricht. Ohnehin ist der ganze Satz V. 18 seiner Form nach dem angenommenen Zwecke kaum entsprechend. Die ganze Beweiskraft desselben würde nämlich in dem zu ergänzenden Gedanken liegen, daß in dem anderen Falle von einer *παράβασις* oder von *ἁμαρτία* eben überall nicht die Rede sein könne; diese Ergänzung aber wäre durch die Form des betreffenden Satzes nur dann angezeigt, wenn derselbe dahin lautete, daß nur in dem angegebenen Falle man das Aufgeben der Gesetzesnorm oder das gesetzesfreie Leben als Uebertretung beurtheilen könne. Ein solches „nur" wäre hier für den logischen Gedankenzusammenhang kaum zu entbehren, und der thatsächlich vorliegende Mangel desselben (für welchen nach dem früher Ausgeführten Gal. 3, 21 eine Analogie nicht darbietet) wird auch durch eine geschärfte Betonung des Vordersatzes nur unvollkommen gedeckt.

Je weniger also nach allem bisher Bemerkten es gelingen will, aus V. 18 einen Gedanken zu gewinnen, welcher in ungezwungener Weise als wirkliche Begründung des *μὴ γένοιτο* gelten könnte (die früher berücksichtigten Erklärungen Hofmanns und Wieselers kommen natürlich für uns nicht mehr in Betracht), um so mehr dürfte es angezeigt sein, es mit der anderen möglichen Auffassung zu versuchen, nach welcher die in Frage stehende Aussage sich als eine Erläuterung zum Vorhergehenden verhält. Daß

hierbei das unmittelbar voranstehende *μὴ γένοιτο* für die Beziehung des *γάρ* übersprungen wird, kann keinen durchschlagenden Grund dagegen abgeben. Der Gedanke *Χρ. ἁμ. διάκονος* ist ein dem christlichen Bewußtsein so widerstreitender, daß es zu verwundern wäre, wenn Paulus denselben nicht sofort mit einem *μὴ γένοιτο* zurückgewiesen hätte; dieses selber aber konnte natürlich gar keine andere Stellung erhalten als unmittelbar nach jener Frage, mußte also schon zwischen diese letztere und ihre mit *γάρ* angeschlossene Erläuterung treten. Um indes diese Auffassung sicher zu stellen und ihren Sinn klar zu legen, werden wir den Gedanken von V. 18 und sein Verhältnis zum Folgenden nunmehr unserseits näher in's Auge fassen müssen.

Hier ist nun zunächst zu beachten, daß die Worte *εἰ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ κτλ.* ihrer Form nach durchaus den Eindruck machen, eine allgemein gültige Sentenz auszusprechen, und daher auch zunächst aus sich selber verstanden sein wollen. Verhielte es sich nun so, daß „niederreißen" seinem Begriffe nach nur ein Thun, was von Uebel ist, und „wiederaufbauen" dem entsprechend nur das Wiedergutmachen solchen Thuns bezeichnen könnte, so dürfte kaum etwas anderes übrig bleiben als die frageweise Fassung des Satzes, auf welchen dann eine verneinende Antwort erwartet würde. Allein der so gefaßte Satz würde mit dem Folgenden nur dann in eine Gedankenverbindung zusammengehen, wenn es sich V. 19f. wirklich um ein solches Wiedergutmachen früherer Uebelthat handelte, eine Voraussetzung, welche, wie wir uns überzeugten, sich nicht bestätigt. Es ist aber auch in Wirklichkeit gar nicht an dem, daß Einreißen nothwendig ein unrechtes, Aufbauen umgekehrt ein löbliches Thun sein müßte; vielmehr wird es schon bei der nächsten sinnlichen Vorstellung, welche sich mit den Worten verknüpft, wie viel mehr also bei der Uebertragung derselben auf das geistige Gebiet darauf ankommen, was man aufbaut oder niederreißt. Lassen wir daher die Frage, ob das Wiederaufbauen, von dem hier die Rede ist, an sich ein löbliches sei oder nicht, einmal ganz beiseite, so ist anderseits in jedem Falle unleugbar, daß darin ein thatsächliches Zurücknehmen des früheren Niederreißens, also allerdings das Wiedergutmachen einer

früheren vermeintlichen Verfehlung liege. Denn ein von mir selber Niedergerissenes werde ich der Regel nach [1]) nur in dem Falle wiederaufbauen, wenn ich zu der nachträglichen Ueberzeugung gelange, durch mein früheres Thun gegen das Gebot sei es nun der Sittlichkeit oder der Klugheit gehandelt zu haben. Es ist also mein Wiederaufbauen ein thatsächliches Bekenntnis, daß ich mit meinem früheren Zerstören im Unrechte gewesen. Gerade dieser Gedanke ist es aber offenbar, den die Worte *εἰ ἃ κατέλυσα συνιστάνω* aussprechen. Man hat dies freilich durch die Behauptung in Abrede gestellt, der Satz würde vielmehr nur besagen können, daß der Betreffende durch sein Wiederaufbauen frevle [2]), wie ich indessen glaube, nicht mit Recht. Ein *παραβάτης* kann sowol derjenige heißen, der ein Gesetz übertreten hat, wie derjenige, welcher im Begriffe ist, es zu übertreten, gerade ebenso, wie ein Sünder nicht nur der genannt wird, welcher im Sündigen begriffen ist, sondern auch der, auf welchem die Schuld vergangener Sünde lastet — warum also sollte der Satz: „ich stelle mich selbst als Uebertreter dar“, nicht heißen können: ich stelle mich als solchen dar, welcher sich [früher] einer Uebertretung schuldig gemacht hat? Rein sprachlich betrachtet wäre freilich der andere Sinn von V. 18 ebenso möglich; sachlich hingegen schließt er sich für den Leser von selber aus, weil er nicht nur, als allgemein gültiger Satz genommen, auf eine Sinnlosigkeit hinausläuft, sondern auch überhaupt von einer Handlung nicht gesagt werden kann, daß sie sich selber in einem bestimmten Lichte erscheinen lasse, sich selber als etwas darstelle (denn das Urtheil über das Subject der Handlung läuft hier doch unzweifelhaft auf ein Urtheil über diese selber hinaus). Man hat sich ferner das nächstliegende Verständnis des in Frage stehenden Satzes dadurch verwirrt, daß man in demselben eine unmittelbare Beziehung auf das Verhalten des Petrus in Antiochien glaubte erblicken zu müssen und außeracht ließ, daß

---

[1]) Absolut genommen, ist der Satz freilich nicht richtig, allein das Nämliche gilt auch von dem ebenso uneingeschränkt hingestellten Satze 3, 15 (vgl. auch 3, 20 nach der früher für wahrscheinlich erklärten Auffassung).

[2]) Hofmann, S. 35 f. (gegen seine eigene frühere Erklärung).

V. 18, wie schon gesagt, seiner ganzen Form nach offenbar einen völlig allgemeinen Satz aussprechen will. Es handelt sich also auch bei dem *οἰκοδομεῖν* und *καταλύειν* nicht unmittelbar um das mosaische Gesetz und die zu demselben eingenommene Stellung, da des ersteren in dem Satze ja überall keine Erwähnung geschieht, und am allerwenigsten geht es an, die Antwort auf die Frage, in wie fern jemand, der das früher für ungültig erklärte Gesetz wieder in Gültigkeit setze, sich eben damit als einen Uebertreter erweise, in dem Folgenden zu suchen. Aus der directen Beziehung auf das mosaische Gesetz will man nun freilich die Wahl der Bezeichnung *παραβάτης* erklären, indem man dabei auf den eigentümlich paulinischen Begriff der *παράβασις* und sein Verhältnis zum Gesetz zurückgeht [1]). Allein zunächst ist es schon nicht ganz correct, wenn Holsten schreibt: „Eine *παράβασις* gibt es für Paulus nur gegenüber dem *νόμος*" (denn vgl. Röm. 5, 14). Statt „gegenüber dem *νόμος*" (unter welchem nur das mosaische Gesetz verstanden werden kann) müßte es heißen: gegenüber einem *νόμος* (oder einer *ἐντολή*), und nur insoweit, als sich für Paulus thatsächlich die Anwendung des Gesetzesbegriffes auf das geschichtlich gegebene mosaische Gesetz beschränkt, erscheint der Begriff der *παράβασις* in ausschließlicher Beziehung zu diesem letzteren. Eine Reflexion auf dies thatsächlich gegebene Verhältnis ist aber hier, wo es sich um eine ganz allgemein gehaltene Sentenz handelt, wenig angebracht [2]); anderseits motivirt sich die Wahl des Ausdruckes gerade nach der oben gegebenen Auffassung in sehr einfacher Weise. Denn wollten wir etwa für *παραβάτην ἐμ. συνιστ.* setzen *ἁμαρτωλὸν ἐμ. συνιστάνω*, so ist unschwer zu sehen, daß diese letztere Form den beabsichtigten Ge-

---

1) Holsten, S. 282f., dem Lipsius (Liter. Centralbl. 1870, 186) nachträglich beistimmt.

2) Auch Röm. 4, 15: *οὗ γὰρ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις*, ist offenbar der Begriff des *νόμος* in völliger Allgemeinheit zu belassen, wenn schon der Zusammenhang dieses Satzes mit dem voranstehenden *ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται* sich durch die Voraussetzung vermittelt, daß jener allgemeine Begriff des *νόμος* eben im mosaischen Gesetze seine entsprechende Wirklichkeit habe.

danken nur unvollkommen zum Ausdrucke gebracht hätte. Nicht das will ja Paulus sagen, daß, wer das von ihm selber Niedergerissene wiederaufbaue, sich dadurch als „sündig" oder mit der Eigenschaft der ἁμαρτία behaftet hinstelle, sondern daß er dadurch bekenne, mit der Handlung seines Niederreißens sich versündigt oder Unrecht gethan zu haben, und dieses active Moment auszudrücken war nicht das adjectivische ἁμαρτωλός, wohl aber das Verbalsubstantiv παραβάτης geeignet. Nur das ließe sich allenfalls gegen die angenommene allgemeine Fassung des fraglichen Satzes einwenden, daß, wie wir selber oben andeuteten, in dem Wiederaufbauen von früher zerstörtem nicht nothwendig das Bekenntnis eines begangenen sittlichen Unrechtes, sondern möglicherweise nur einer Unklugheit liege, deren man sich schuldig gemacht. Allein jener allgemeine Charakter des Satzes kann nun einmal nur durch Zuthaten von Seiten des Erklärers beseitigt werden, deren Recht durch nichts erwiesen ist; anderseits hat es wenig Schwierigkeit, anzunehmen, daß Paulus im Hinblicke auf die zu machende Anwendung unwillkürlich seinen Gesichtkreis auf das sittliche Gebiet beschränkt habe. Welches nun diese Anwendung sei, die von V. 18 gemacht werden soll, geht aus V. 19 hervor, in welchem ebenfalls das γάρ zur Einführung einer Erläuterung dient und das ἐγώ sich als Fortsetzung der einmal eingetretenen Form der Rede in der ersten Person Singularis erklärt [1]). Denn eine Begründung des vorangegangenen Gedankens kann man in V. 19 nur dann erblicken, wenn man den Hauptton auf den Worten διὰ νόμου ruhen läßt [2]), während doch der in diesen ausgesprochene Gedanke sogleich fallen gelassen wird und nur die Worte νόμῳ ἀπέθανον eine weitere Ausführung finden, welche deutlich genug beweist, daß vielmehr auf sie der eigentliche Nachdruck zu legen sei. Ohnehin setzt jene Auffassung die directe Beziehung von V. 18 auf das mosaische Gesetz voraus, wogegen nach dem vorhin Ausgeführten weder der Inhalt des 19. Verses zu einer Begründung

---

1) Vgl. Hofmann, S. 36.

2) So Lipsius, Zeitschrift für wissensch. Theologie 1861, 81; Meyer, S. 110ff.

des vorangegangenen Satzes geeignet ist, noch dieser überall einer solchen bedarf. Erläutert aber wird durch V. 19 ff. offenbar nicht, mit welcher Beziehung von einem *πάλιν οἰκοδομεῖν* geredet sei, sondern, sofern nach dem früher Ausgeführten der negative Gedanke des *τῷ νόμῳ ἀποθανεῖν* den eigentlichen Inhalt der Verse bildet, woran man bei den Worten *ἃ κατέλυσα* denken solle [1]). Der Christ ist dem Gesetze gestorben dadurch, daß er an Christum gläubig wurde; richtet er also die Gültigkeit dieses Gesetzes auf's neue für seine Person wieder auf, so thut er eben das, was der vorangegangene allgemeine Satz besagt: er baut das von ihm selber Niedergerissene [2]) wieder auf, legt aber damit zugleich das thatsächliche Geständnis ab, daß er mit seiner früheren Lossagung vom Gesetze sich vergangen habe. So hat also das *καταλύειν* und *πάλιν οἰκοδομεῖν* mittelbar allerdings die Beziehung auf das Gesetz, deren directes Vorliegen wir für V. 18 in Abrede stellen mußten [3]).

Es bedarf nicht erst der Bemerkung, daß der soeben festgestellte Gedanke von V. 18 ff. nur durch den Hinblick auf das getadelte Benehmen des Petrus verständlich wird. Was ferner das Verhältnis dieses Gedankens zu dem Voranstehenden betrifft, so

---

1) Vgl. Usteri, S. 76; Rückert, S. 107.

2) Von ihm selber niedergerissen, sofern das *ἀποθ. τ. νόμῳ* durch den Glauben, also eine Selbstthätigkeit auf seiner Seite vermittelt war.

3) Statt also zu sagen: „wenn ich die von mir aufgegebene Autorität des Gesetzes auf's neue wieder geltend mache, stelle ich jenes mein früheres Aufgeben als eine Uebertretung hin" (= wer die u. s. w., der stellt u. s. w.), hat Paulus den diesem Satze zu Grunde liegenden allgemeineren Gedanken vorangestellt und erst nachträglich die bestimmte ihm vorschwebende Beziehung desselben beigebracht, ohne jedoch schon direct auf das Verhalten des Petrus hinzudeuten. Mit anderen Worten: Paulus hat allerdings schon V. 18 bestimmt die dem Gesetze gegenüber eingenommene Stellung im Sinne; indem er aber seinem Satze die Form größter logischer Allgemeinheit gibt, welche als solche jenes in seinen Gedanken ruhende Moment der Näherbestimmung noch nicht heraustreten läßt, entsteht dadurch das Bedürfnis einer weiteren Erklärung; und eben deshalb, weil V. 19 nur besagen soll, was thatsächlich bei den Worten *ἃ κατέλυσα* gemeint sei, bot sich die Fortführung der Rede in der ersten Person Sing. von selber dar.

wird sich dasselbe nur so bestimmen lassen, daß Paulus damit angibt, was ihn veranlasse oder wie er dazu komme, die V. 17 aufgeworfene Frage zu thun; und wenn bei der Annahme, V. 18 solle das μὴ γένοιτο begründen, nothwendig der Vordersatz den Ton tragen mußte, so wird nun umgekehrt der Nachsatz zu betonen sein. Nicht, daß nur unter dieser (und nicht unter einer anderen) Voraussetzung die in Frage stehende Consequenz sich ergebe, sondern, daß in dem angegebenen Falle eben diese Consequenz unvermeidlich sei, hebt Paulus hervor. Zugleich aber muß bei dem angenommenen Zusammenhange V. 18ff. eine nähere Erklärung über den Sinn der an sich mehrdeutigen Frage ἄρα Χρ. ἁμ. διάκονος enthalten. Zwar macht es die von uns behauptete völlig allgemeine Fassung des in V. 18 enthaltenen Gedankens unmöglich, zu demselben unmittelbar den weiteren zu ergänzen: mithin ist auch Christus ein Sündendiener; wenn aber jener allgemeine Satz auf die bestimmte Anwendung berechnet ist, welche durch V. 19f. an die Hand gegeben wird, so kann für den hiernach sich ergebenden Gedanken, daß der gläubige Jude durch Wiederaufrichtung des Gesetzes (oder der Gesetzesgerechtigkeit) seine frühere mit dem Glauben an Christum verbundene Lossagung von demselben als ein Unrecht verurtheile, allerdings nur jene Ergänzung beabsichtigt sein. Auf der anderen Seite ist — um dies zu wiederholen — der Satz, daß Christus ein Sündendiener sei, nur auf Grund eines entsprechenden Urtheils über das Sein oder Verhalten der Gläubigen denkbar; dieses letztere ist also, weil die Behauptung Χρ. ἁμ. δ. erst vermittelnd, als die aus dem Satze εἰ δὲ ζητοῦντες κτλ. zunächst gezogene Consequenz zu betrachten, und Paulus hat nur den beabsichtigten Gedanken unmittelbar im Hinblicke auf das formulirt, was aus ihm für Christum selber sich ergibt. Nun resultirt, wie gesagt, V. 18ff. das Urtheil, daß Christus ein Sündendiener sei, aus der Voraussetzung, daß das im Glauben an Christum beschlossene Aufgeben der Gesetzesgerechtigkeit und in so fern des Gesetzes selber als ein begangenes Unrecht betrachtet werde; so fern daher in diesen Versen die nähere Erläuterung der an sich unbestimmten Frage V. 17 enthalten ist, kann die Meinung dieser letzteren auch nur diese sein:

wenn wir u. s. w., folgt daraus, daß die im Glauben an Christum beschlossene Lossagung von dem Gesetze und seiner Gerechtigkeit Sünde und somit Christus ein Sündendiener ist? Jenes Aufgeben der Gesetzesgerechtigkeit aber ist wiederum nur ein anderer Ausdruck für das *ζητεῖν δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ*; man kann daher auch sagen, daß die nähere Vermittlung des *Χρ. ἁμ. δ.* einfach dem Inhalte des voranstehenden Bedingungssatzes selber zu entnehmen sei, und hienach gestaltet sich der Sinn der Frage näher so: wenn wir dadurch, daß wir in Christo gerecht zu werden suchten, als Sünder gleich den Heiden erfunden wurden, folgt daraus, daß jenes Suchen nach Rechtfertigung in Christo selber Sünde und somit Christus ein Sündendiener ist? Um nun die Möglichkeit zu verstehen, wie aus dieser Prämisse überall dieser Schluß gezogen werden könne, hat man nur den Inhalt der ersteren schärfer in's Auge zu fassen. Paulus fragt nämlich nicht, ob aus der durch des *ζητεῖν δικ. ἐν Χρ.* erwiesenen Sündhaftigkeit, sondern ob daraus, daß das *ζητ. δικ. ἐν Χρ.* ein solcher unmittelbarer Erweis der Sündhaftigkeit sei, die in Frage stehende Folgerung sich ziehen lasse. Der hiernach in der Prämisse enthaltene Gedanke beruht seinerseits offenbar ganz auf der Voraussetzung, daß nur für den, der sich selber als Sünder erkenne, es überall einen Sinn habe, seine Rechtfertigung in Christo zu suchen. Aus den Sätzen aber, daß nur ein Sünder nach der Rechtfertigung in Christo trachten könne, und daß in Folge davon dieses Trachten ein unmittelbarer thatsächlicher Beweis, eine unmittelbare thatsächliche Offenbarung vorhandener Sündhaftigkeit sei, kann ohne Zweifel — dieselben rein für sich genommen — die Vorstellung abgeleitet werden, daß das *ζητεῖν δικ. ἐν Χρ.* selber nur ein Ausfluß der durch dasselbe offenbar werdenden sündigen Beschaffenheit sei (während es nach dem wirklichen Verhältnisse nur die Erkenntnis dieser letztern voraussetzt und aus ihr, nicht aus der erkannten Sünde selber resultirt). Die Möglichkeit einer solchen Folgerung wird noch dadurch näher gelegt, daß allerdings jenes Thun der Gläubigen und ihre thatsächlich bekannte Sünde in einer Hinsicht, nämlich in der Richtung gegen das Gesetz, zusammenzutreffen scheinen (daß das *καταλύειν* beide Male

einen ganz verschiedenen Sinn hat, fällt wieder außer Betracht). Mehr aber als eine solche Möglichkeit — und als logisch richtig und nothwendig soll die in Frage stehende Consequenz ja eben nach Paulus nicht gelten — bedürfen wir vor der Hand nicht, um auch nach dieser Seite hin unsere früher begründete Auffassung des Bedingungssatzes im V. 17 für gesichert zu halten.

Der Gang der bisherigen Untersuchung brachte es mit sich, daß alle für die Auffassung des zu behandelnden Abschnittes wesentlichen Momente nach einander zur Erörterung kamen, ohne daß der Gesammtzusammenhang ausdrücklich in Betracht gezogen wäre. Indes bedarf es nur eines Zusammenfassens der bisher gewonnenen Ergebnisse, um dieser letzten Anforderung zu genügen und damit, wie ich hoffe, zugleich auch dasjenige klar zu stellen, was die vorstehende Ausführung etwa noch fraglich gelassen haben sollte.

Zunächst hat sich uns in der That aus V. 15 u. 16 die Antwort auf die Frage nach dem Sinne des ἐθνικῶς ζῆν V. 14 ergeben, welche wir aus der vorausgesetzten Situation selber nicht zu gewinnen vermochten. „Du lebst heidnisch und nicht jüdisch, obwol du ein Jude bist“, hat Paulus von Petrus behauptet, und diese Behauptung wird im Folgenden sowol erklärt wie begründet durch den Nachweis, auf welchen nach dem früher Ausgeführten der Inhalt vom V. 15f. hinzielt, daß sie, die an Christum gläubig gewordenen Juden, nicht minder wie die Heiden als Sünder seien erfunden worden. Denn indem Paulus von vorn herein die Begriffe des Heidnischen und des Sündigen einander gleichsetzt und in dieser Gleichsetzung dem Begriffe des Jüdischen entgegenstellt, ergibt sich hieraus der weitere Gedanke, daß vermöge jener anerkannten Sündigkeit der Jude in seinem Handeln den durch seine natürliche Herkunft ihm aufgeprägten ideellen Charakter verleugne und auf den Boden des gesetzlosen Heidentums hinübertrete, sein Thun nicht jüdischen (im idealen Sinne), sondern heidnischen Charakter trage (vgl. hierzu Röm. 2, 25 und überhaupt das früher Ausgeführte). Daß die Phrase ἐθνικῶς ζῆν nicht ebensowol wie zum Beispiel κατὰ σάρκα ζῆν an sich ein sittliches Verhalten bezeichnen könne, wird schwerlich jemand

behaupten wollten; daß sie aber in dem hier vorliegenden Zusammenhange nothwendig die äußere durch die jüdische Sitte geregelte Lebensweise bezeichnen müsse, ist durch etwaige Berufung auf das in Gegensatz dazu tretende ἰουδαΐζειν keineswegs erwiesen. Denn gesetzt auch, das letztere könne nur auf die äußere jüdische Lebensweise bezogen werden — wie es denn ja in dem vorliegenden Zusammenhange unzweifelhaft diese engere Beziehung hat — so würde doch der fragliche Gegensatz auch bei unserer Auffassung des ἐθν. ζ. so gewiß bestehen bleiben, als es ein Widerspruch ist, als Jude sich eines sittlichen Verhaltens nach heidnischer Art schuldig zu machen und doch wieder von Heiden die Beobachtung äußerer jüdischer Sitte zu fordern. Jüdisch lebt ja nur, wer sein Verhalten nach den dem Juden als solchem geltenden Normen bestimmt, und hierfür kann es keinen Unterschied machen, ob diese Normen direct sittlicher oder äußerlicher, ritueller Natur sind, wie denn ohnehin Paulus das Gesetz durchweg als eine untrennbare Einheit behandelt [1]); um den Begriff des Ἰουδαικῶς ζῆν handelt es sich also in dem einen wie in dem anderen Falle. Endlich wird man auch den die Auffassung Rückerts allerdings treffenden Einwand, daß nämlich auf den idealen Sinn des ἰουδ. ζῆν kaum ein Leser habe kommen können, der unserigen gegenüber nicht geltend machen, nach welcher ja das sogleich Folgende den ausdrücklichen Hinweis darauf enthält. Allerdings aber scheint noch eine Schwierigkeit ernsterer Art zurückzubleiben. Wenn Paulus, sich mit den gläubig gewordenen Juden überhaupt zusammenfassend, sagt: „dadurch, daß wir suchten in Christo gerechtfertigt zu werden, wurden auch wir als Sünder erfunden", so ist darin zunächst nur ein Urtheil über den der Hinwendung zu Christus vorangehenden Zustand der Gläubigen ausgesprochen [2]); gilt das Nämliche aber deshalb auch für ihr nachfolgendes christliches Leben? Und vollends, mit welchem Rechte konnte Paulus einem Manne wie Petrus den äußersten Vorwurf

---

1) Vgl. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 69 ff.; Ritschl, Altkath. Kirche, S. 73 f.

2) Vgl. Lipsius, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1861, S. 74.

ins Gesicht schleudern, sein sittliches Verhalten sei ein heidnisches? Indessen auch dies Bedenken ist bei näherer Betrachtung nicht so unüberwindlich, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Was nämlich den ersten Punkt anlangt, so hört doch nach Paulus auch der durch den Geist Christi erneuerte Christ nicht auf, seine Gerechtigkeit in Christo zu haben, wie er dieselbe bei seinem Gläubigwerden in ihm gesucht hat (vgl. V. 20f.); es wird mithin auch die aus dem letzteren gezogene Folgerung immer in irgend einem Sinne auch auf die Zeit nach dem Eintritte des Glaubens an Christum Anwendung erleiden. Man kann zugeben, daß Paulus in seinen sonstigen Aeußerungen nicht eigentlich auf eine Unvollkommenheit der sittlichen Leistungen der Gläubigen reflectire, welche das Bedürfnis erweckte, die Ergänzung in der Rechtfertigung durch Christus zu suchen, und daß in der Beurtheilung seiner eigenen Leistungen „nichts weniger hervortrete als jene stetige Unzufriedenheit mit sich, welche namentlich Luther als das Motiv des entschiedenen Glaubens an die Rechtfertigung durch Christus zu erregen sucht“ [1]). Allein das beweist nicht, daß der in Frage kommende Gedanke ihm überall fremd gewesen sei und man sich berechtigt halten dürfe, denselben auch da abzuleugnen, wo seine Anerkennung durch ganz bestimmte exegetische Gründe gefordert erscheint. Auch steht nicht in Widerspruch, daß Paulus sonst vielmehr die thatsächlich vorhandene sittliche Erneuerung durch den Geist Gottes hervorhebt, wie sie das Leben der Gläubigen im Unterschiede von ihrem früheren Sein charakterisirt; denn durch diese würde jener andere Gesichtspunkt nur dann ausgeschlossen sein, wenn dieselbe als eine thatsächlich absolute und uneingeschränkte gesetzt wäre, wogegen in Wirklichkeit die Ertödtung der *σάρξ* nur ein allmählich im Leben der Gläubigen sich vollziehender Proceß ist (Röm. 8, 13) [2]). Daß aber hier gerade diejenige Seite mit Nachdruck betont wird, nach welcher das gegenwärtige Sein der Gläubigen noch mit dem der Bekehrung voran-

---

[1]) Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 363.

[2]) Vgl. Holsten, Zum Evangelium, S. 444.

gegangenen seiner Beschaffenheit nach zusammenfällt, erklärt sich eben aus dem gerade hier von Paulus verfolgten polemischen Zwecke, welcher ihn zwar nicht an sich unrichtiges behaupten, aber an sich richtiges mit einseitiger Schroffheit betonen läßt. Der Apostel konnte also recht wol für die Thatsache, daß sie, die gläubigen Juden, ebensowol wie die Heiden Sünder *seien* (nicht bloß: *gewesen seien*), sich auf das Urtheil berufen, welches dieselben durch den Act ihres Gläubigwerdens über ihr bisheriges Leben gefällt hatten. Der Vorwurf eines *heidnischen* Lebens ferner, welcher, ohne jede nähere Erklärung ausgesprochen, dem Petrus gegenüber allerdings unbegreiflich sein würde, verliert doch sein Auffallendes und seine Härte, sobald man ihn im Zusammenhange sowol mit der sogleich folgenden näheren Bestimmung wie mit der Situation, aus welcher heraus er erhoben wird, auffaßt. Denn was das Erstere betrifft, so setzt ja Paulus den Begriff des Heidnischen mit dem des Sündigen gleich, und seine Behauptung besagt daher sachlich nichts anderes, als daß Petrus ein Sünder sei und in seinem Leben sich der Uebertretung göttlicher Gebote schuldig mache. Ferner aber — und das ist eben das Zweite — ist die Wahl gerade des in Frage kommenden Ausdruckes hier offensichtlich bedingt durch den beabsichtigten Gegensatz zu dem *ἰουδαΐζειν*, welches Petrus durch sein Verhalten den Heidenchristen aufnöthigte, und erklärt sich zudem aus einem durch die gegebene Situation hinreichend gerechtfertigten Affecte, welcher ihn nach einer möglichst schneidenden und pointirten Bezeichnung greifen läßt. In dem ruhigen Gange einer Deduction würde sich allerdings Paulus schwerlich in der vorliegenden Weise ausgedrückt haben; hier hingegen ist der in Frage stehende Satz um so wirkungsvoller, je paradoxer er auf den ersten Blick gerade gegenüber der gegebenen Situation erscheint, während anderseits jene anscheinende Paradoxie durch das sogleich Folgende wieder aufgehoben wird.

Wollen hienach V. 15 u. 16 nur zu einer Erklärung und Rechtfertigung der V. 14 gethanen Frage dienen [1]), so findet weiter,

---

[1]) Daß diese Erklärung ebenso wie V. 15 mit *γάρ* angeknüpft würde, ließe

wie wir sahen, ein ganz analoges Verhältnis zwischen V. 18—21 und dem gleichfalls eine Frage enthaltenden 17. Verse statt. Letzterer macht nun allerdings zunächst den Eindruck, als wolle mit ihm Paulus einem, wenn nicht wirklich erhobenen, doch möglichen Einwande gegen seine Lehre begegnen. Indessen will dazu der Umstand wenig stimmen, daß gegen das sonst zu beobachtende Verfahren des Apostels das Folgende weder die einfache Verneinung der in Frage stehenden Consequenz begründet (vgl. dagegen Röm. 3, 6. 6, 2. 15. 9, 14. 11, 1. Gal. 3, 21), noch ihr den wirklichen Sachverhalt gegenüberstellt (vgl. dagegen Röm. 3, 31. 7, 7. 13. 11, 11. Gal. 3, 22 f.), sondern, wie gesagt, vielmehr die Frage selber in einer Weise erläutert, welche nur eine Begründung des Rechtes, dieselbe zu thun, beabsichtigen kann. Weiter aber hat Paulus bei dieser Erläuterung unverkennbar das Verhalten des Petrus im Auge, gegen welches seine ganze Rede gerichtet ist. Petrus hatte ja thatsächlich das Gesetz, dem er durch sein Gläubigwerden (V. 16) principiell gestorben war (V. 19), auf's neue als bindend anerkannt, er hat damit also nach dem Grundsatze V. 18 sein früheres Thun als ein begangenes Unrecht gestempelt. Nun aber hat er seine Gerechtigkeit in Christo, mit Ausschluß des Gesetzes, nur auf Grund dessen suchen können, daß in Christus zuvor eine, nicht auf Gesetzeswerke gegründete, Gottesgerechtigkeit offenbart ist (Röm. 3, 21); schließt daher jenes eine Versündigung in sich, so ist ihm auch Christus selber Ursache einer Versündigung geworden und erscheint daher als ein solcher, welcher durch das in ihm Dargebotene der Sünde förderlich ist oder ihr dient[1]). Hienach kommt thatsächlich V. 18 ff. auf den Sinn hinaus, daß die V. 17 aufgeworfene Frage eben nur im Hinblicke auf das Verhalten des Petrus gethan sei, sofern nämlich dieses in Wirk-

---

sich erwarten; nothwendig aber war die Verknüpfung nicht, und das Fehlen derselben kann deshalb keinenfalls ein durchschlagendes Argument gegen die obige Auffassung abgeben.

[1]) In der Verbindung ἁμαρτίας διάκονος ist der erste Begriff ganz allgemein zu fassen und nicht von einer bestimmten Versündigung zu verstehen, wozu allerdings die Bezeichnung Christi als διάκονος kaum passen würde.

lichkeit Christum im Lichte eines Sündendieners erscheinen lasse. Wenn nun also Paulus in Form eines Fragesatzes eine mögliche Consequenz aufstellt, die sowol durch ihren Inhalt an sich wie durch das sogleich angefügte *μὴ γένοιτο* als eine das christliche Bewußtsein verletzende und deshalb unmögliche gekennzeichnet wird, dann aber seine Frage durch den Hinweis motivirt, daß eben jene Consequenz aus dem in's Auge gefaßten Verhalten des Petrus mit Nothwendigkeit sich ergebe: so wird man sich dem Eindrucke nicht entziehen können, daß der Apostel hier nicht sowol sich oder seine Lehre vertheidigen, als vielmehr umgekehrt seinerseits einen Vorwurf erheben wolle, dahin gehend, daß Petrus durch sein Handeln Christum selber zu einem Sündendiener mache. Diesen Gedanken hätte Paulus unvermittelt an den vorigen, mit V. 16 abgeschlossenen anreihen können; er hat aber statt dessen eine Form gewählt, welche beide Gedanken mit einander in Verbindung setzt und in unmittelbarem Flusse von dem einen zum andern hinüberleitet. Denn nur diese rein formelle Bedeutung kann ich nach den bisherigen Ergebnissen dem Umstande zuschreiben, daß der Satz *Χρ. ἁμ' διάκονος* als eine mögliche Folgerung aus der in dem voranstehenden Bedingungssatze angeführten Thatsache ausgesprochen wird. Dasselbe konnte freilich nur unter der Voraussetzung geschehen, daß zwischen der Prämisse und dem formell aus ihr hergeleiteten Gedanken in Wirklichkeit ein möglicher logischer Zusammenhang stattfinde, und daß dies der Fall sei, ist weiter oben nachgewiesen worden; hingegen haben wir keinen Anlaß zu fragen, ob wirklich der dabei vorausgesetzte Gedankengang von Paulus bei seinen jüdischen oder judaisirenden Gegnern angetroffen sei oder bei denselben hätte erwartet werden können. Statt also überhaupt zu fragen: „Christus ist doch nicht etwa ein Sündendiener?" knüpft Paulus in der Form an das Vorhergehende an, daß er jenes gleich darauf aus dem Verhalten des Petrus hergeleitete Urtheil als ein mit nichten aus der von ihm vorhin hervorgehobenen Thatsache Folgendes hinstellt; und dies wiederum hat nicht den Sinn, als ob es ihm darauf ankäme, die berührte Folgerung selber als eine unberechtigte auszuschließen, sondern ist vielmehr eine Wendung, durch welche Paulus einen Uebergang von dem vorhin Ausgesprochenen

zu dem nun Auszusprechenden gewinnt. Nur deshalb kann er sich mit der einfachen kategorischen Zurückweisung jener Folgerung begnügen, um dann dieselbe als solche sofort fallen zu lassen und nur den gefolgerten Satz für sich allein festzuhalten. Die Gedankenverbindung des Abschnittes ferner würde näher diese sein: „wenn durch unser Suchen, in Christo (und nicht durch das Gesetz) gerecht zu werden, auch wir unserseits als Sünder (wie die Heiden) erfunden wurden, ist deshalb etwa Christus ein Sündendiener? Ich frage so, weil, wer das von ihm selbst Niedergerissene wiederaufbaut, eben dadurch bekennt, mit seinem früheren Niederreißen sich versündigt zu haben. Ein solches Niederreißen nämlich ist von Seiten des an Christum Gläubigen geschehen, da er dem Gesetze starb, um hinfort sein Leben im Fleische im Glauben an den Sohn Gottes (und nicht im Streben nach gesetzlicher Gerechtigkeit) zu leben.“ Allerdings ist dieser Gedankengang ein formell nicht ganz zu Ende geführter, sofern die ausdrückliche Schlußanwendung auf Petrus und sein Verhalten verschwiegen ist. Aber sie durfte verschwiegen werden, weil der von Paulus voranerwähnte geschichtliche Hergang selber die bezügliche Ergänzung darbot; ja man darf behaupten, daß diese formelle Unfertigkeit des Gedankens, welche es dem Angeredeten überläßt, selber auf sich von dem Gesagten die Anwendung zu machen, hier wirkungsvoller ist, als es eine regelrecht abgeschlossene Auseinandersetzung gewesen wäre.

Hienach gestaltet sich der Inhalt des ganzen in dem Bisherigen behandelten Abschnittes in sehr einfacher Weise so, daß es wesentlich zwei Fragen sind, welche Paulus dem Petrus entgegenhält und alles Uebrige als Erläuterung und Rechtfertigung an diese sich anschließt. Mit der ersten Frage führt Paulus seinem Mitapostel zu Gemüthe, daß er kein Recht habe, von den Heiden jüdisches Wesen in äußeren Dingen zu verlangen, wenn er, der Jude, selber sich nicht von Verleugnung des jüdischen Charakters im höheren Sinne freisprechen dürfe — daß er, welcher auf's neue eine Schranke zwischen sich und den Gläubigen aus der Heidenwelt aufrichte und sich der Gemeinschaft mit denselben entziehe, der Anerkennung einer im tieferen Grunde stattfindenden Gemeinschaft mit den Heiden sich dennoch nicht zu entziehen vermöge. Und mit der

anderen Frage gibt er ihm zu bedenken, daß sein Thun nicht weniger in sich schließe als eine thatsächliche Verurtheilung des Strebens, das ihn zu Christo geführt habe, damit aber gegen diesen selber sich richte, in dem Glauben an welchen er vom Gesetze frei geworden sei.

So hält seine Rede durchaus den Charakter persönlicher Beziehung auf den Petrus inne und ist nichts weniger als eine allgemeine Auseinandersetzung über Rechtfertigung und Heiligung, welche etwa den V. 11 ff. berichteten Vorgang nur zum äußeren Anlaß nähme. Aber so persönlich gehalten, ist sie allerdings geleitet durch ein weitergreifendes sachliches Interesse. Was hier Paulus dem Petrus entgegenhält, soll offenbar nicht ausschließlich und auch nicht vorzugsweise das Verhalten des letzteren an das Licht rein sittlicher Beurtheilung rücken, sondern wesentlich der Wahrung eines gefährdeten Principes, der Richtigstellung eines verwirrten objectiven Sachverhaltes dienen. Denn in beiden Abschnitten seiner Rede wird das Thun des Petrus gemessen an den Grundgedanken des von Paulus verkündigten Evangeliums selber, in dem ersten (V. 14—16) an der Thatsache der auf Seiten der Juden wie der Heiden völlig gleichen Sündigkeit und Heilsbedürftigkeit, welche für beide die gleiche Unmöglichkeit einer Gerechtigkeit durch Werke des Gesetzes begründet, in dem zweiten (V. 17—21) an der Thatsache, daß Christus für jeden an ihn Gläubigen des Gesetzes Ende ist. Freilich knüpft gerade an diesen principiellen Charakter des von Paulus Ausgeführten das im Eingange dieser Untersuchung erwähnte Bedenken an, daß der Inhalt von V. 15—21 der Beurtheilung der in Rede stehenden Handlungsweise des Petrus, welche Paulus seiner Angabe des geschichtlichen Herganges selber eingeflochten hat, nicht angemessen sei, da er vielmehr auf Zurechtweisung eines wirklich in seiner Ueberzeugung irre Gewordenen berechnet erscheine. Man hat nun zwar hinsichtlich des V. 13 erhobenen Vorwurfes der Heuchelei betont, daß Paulus hier die schwächere Natur des Petrus nach dem Maßstabe seiner eigenen, deshalb aber mit einseitiger Härte beurtheile und demgemäß eine bewußte Verleugnung der besseren Ueberzeugung in dem sehe, was in Wirklichkeit wesentlich mit ein Schwanken der Ueberzeugung, eine noch

unüberwundene Gebundenheit des Gewissens sei [1]). Indessen ist offenbar durch diese Annahme, der ich übrigens keineswegs entgegentreten will, der in Frage stehende Anstoß deshalb gar nicht beseitigt, weil die Haltung des Paulus in diesem Falle doch immer nur durch seine subjective Beurtheilung und nicht durch die hievon abweichende objective Beschaffenheit desselben bestimmt werden konnte. Dagegen ist wiederum ein Doppeltes nicht außer Augen zu lassen. Einmal nämlich ist, wie schon bemerkt wurde, auch der Inhalt von V. 14 in seiner angenommenen Isolirung nichts weniger als geeignet, den beregten Vorwurf der Heuchelei zur Geltung zu bringen, und anderseits wird ja wirklich die Aeußerung des Paulus durch den Hinblick auf die vorliegende Abweichung von der evangelischen Heilswahrheit motivirt (V. 14). Denn darüber, daß der Ausdruck *ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου* hier in demselben Sinne gemeint sei wie V. 5, also die objective Wahrheit des Evangeliums oder den unverfälschten Gehalt desselben bedeute, kann doch nicht wol ein Zweifel bestehen. Und in der That ist es nur begreiflich, wenn Paulus zunächst unter dem hiedurch angedeuteten Gesichtspunkt den Vorgang auffaßt und ihn demgemäß behandelt. Man vergesse nur nicht, welchen Eindruck das fragliche Verhalten eines der Häupter der Urgemeinde, welchem dann die übrigen Juden und unter ihnen selbst Barnabas sich anschlossen (V. 13), auf die antiochenische Gemeinde machen, wie wichtig es dem Paulus erscheinen mußte, die Gefahr, welche dieser Eindruck ohne Zweifel für manche Glieder derselben in sich schloß — man denke nur an die Erfolge der in den galatischen Gemeinden aufgetretenen Agitatoren! — sofort durch ein kräftiges Eintreten zu paralysiren. Eben deshalb spricht er das, was er zu sagen hat, nicht unter vier Augen, sondern öffentlich in voller Gemeindeversammlung (*ἔμπροσθεν πάντων* V. 14) aus; daß aber sein Wort, welches der gefährdeten Wahrheit des Evangeliums dienen soll, sich grade an den Urheber dieser Gefährdung wendet, wird man nicht anders als natürlich nennen

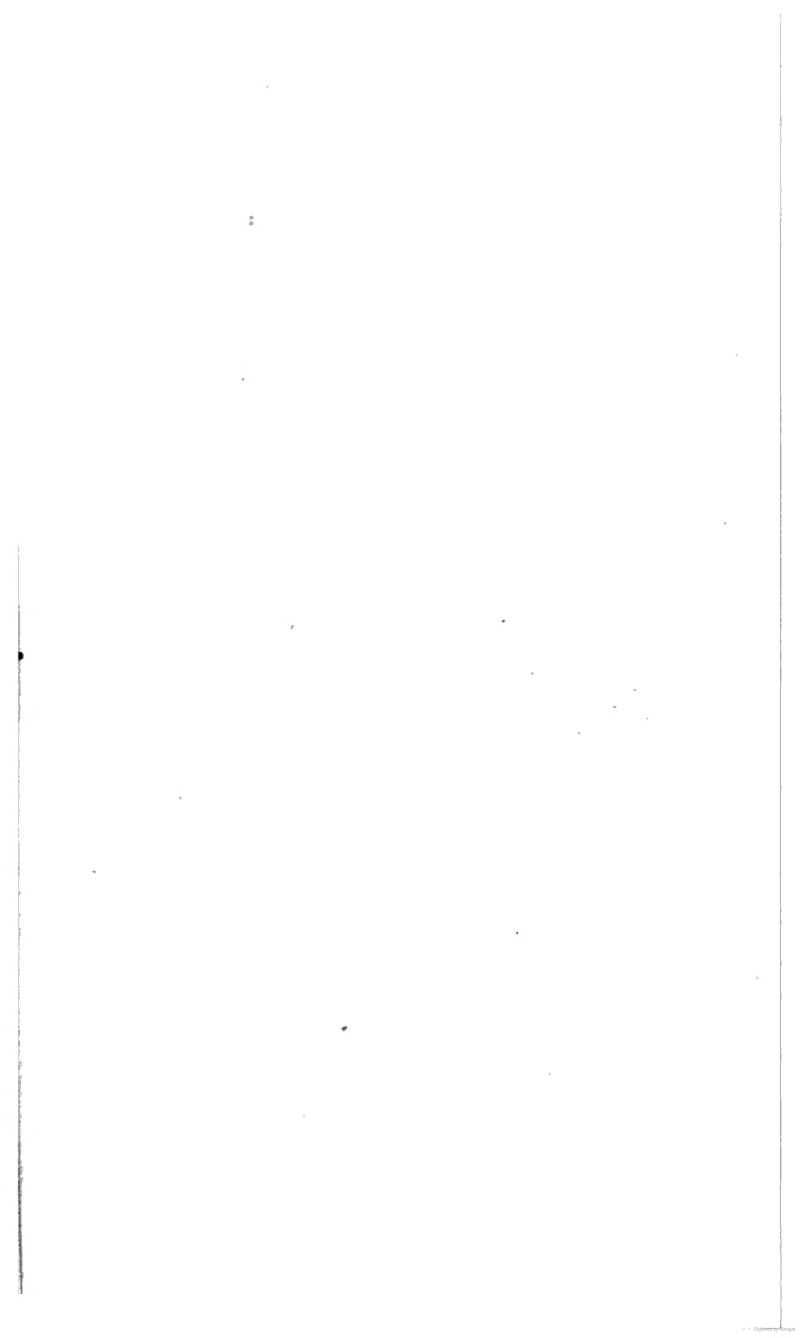
---

[1]) Holsten, Zum Evangelium, S. 363 und schon früher im wesentlichen ebenso Hilgenfeld, Der Galaterbrief, S. 62 und Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1860, 165; auch Pfleiderer, Paulinismus, S. 287 f.

müssen. So erklärt denn der ganze Sachverhalt die Haltung seiner Rede, welche auf der einen Seite ebenso persönlich gewendet ist, wie sie auf der anderen Seite inhaltlich über das bloß Persönliche hinausgreift. Und eben weil dies letztere der Fall ist, weil hier wie von selber bereits die Grundgedanken des von Paulus verkündeten Evangeliums sich hervordrängen, erhält der von uns behandelte Abschnitt die Bedeutung eines Binde- und Uebergangsgliedes, sofern er einmal den ersten, mehr persönlich gehaltenen Theil des Briefes abschließt, anderseits hingegen materiell bereits in die mit Kap. 3 beginnende rein sachliche Auseinandersetzung hinüberleitet.

Die vorstehende, hiemit an ihrem Ende angelangte Untersuchung maßt sich nicht an, alle ihre Aufstellungen zu gleicher Evidenz erhoben zu haben, und wird vielleicht gerade in dem Punkte, welcher das nächste Motiv für den in ihr angestellten Versuch abgab, dem Vorwurf des Gewagten entgegensehen müssen. So lange indes die gegen die sonstigen Erklärungen geltend gemachten Einwände nicht als grundlos nachgewiesen sind, wird sie immerhin einigen Anspruch auf Beachtung erheben dürfen; mindestens ist sie lange genug durchdacht, um zu der Hoffnung zu berechtigen, daß sie eine befriedigendere Erklärung des behandelten schwierigen Abschnittes werde anregen können, sollte der in ihr gemachte Versuch seinerseits den richtigen Weg nicht gefunden haben.

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Christentum und Schule.

Ein Vortrag

von

D. Gustav Baur.

Nicht etwa ein Theologe, sondern ein berühmter Vertreter der Geschichte und der Staatswissenschaft, Dahlmann, sagt in seiner Politik: „Die Wirkung der Rechtsanstalten, welche der Staat aufstellt, beruht auf seinen Bildungsanstalten.“ Da nun aber die Bildung nicht etwa bloß in der Mittheilung von Kenntnissen besteht, sondern sich wesentlich auch auf Gesinnung und Charakter bezieht, so fährt er fort: „Mit dem Sollen gelingt es schlecht ohne die Verbesserung des Wollens. Unser Wille aber wird allein dadurch verbessert, daß von den im Menschen streitenden Willenskräften die bessere . . . . zur Herrschaft gelangt. Dahin kommt es, wenn frühzeitig sich die Gesinnung auf das vollkommenste der Wesen richtet als den Quell alles Guten und den Träger jedes untergeordneten Daseins.“ Und diese Gedankenreihe fortsetzend und abschließend heißt es endlich später: „Der Staat, so hoch er steht, hat nicht allein die Gewalt; durch ihn geht eine Ordnung der Dinge, die er zuvor anerkennen muß, damit sie bedingt ihm diene; . . . . vor allem ist dem Staat die Religion überlegen“. Demgemäß hat denn auch der Staat, seitdem er in der Fürsorge für die Volksbildung eine seiner wichtigsten Pflichten erkannt und

diese Fürsorge der Kirche, welcher sie früher fast ausschließlich überlassen war, mehr und mehr abgenommen hat, die große Bedeutung der Religion und des religiösen Factors im Zusammenwirken der erziehenden Kräfte nicht verkannt. Und in der That, der Staat würde die wahre Grundlage seines Bestehens und Gedeihens aufgeben, wenn er wähnte, die Gebote Gottes durch seine bürgerlichen Gesetze und die Furcht Gottes durch die Furcht vor der Strafe, welche seine Gerichte verhängen, ersetzen zu können. Auch kann man, wenigstens im Kreise wissenschaftlich und gesellig gebildeter Menschen, jene sonderbaren Schwärmer zur Zeit noch als vereinzelte Curiositäten ansehen, welche die erste Aufgabe der Erziehung darin erblicken, daß der Keim religiösen Lebens in der Seele des Kindes zerstört werde, und daß man den jungen Weltbürger, anstatt ihn in der heiligen Taufe seinem Gott und seinem Erlöser darzubringen, vielmehr der großen Göttin Natur und dem in ihrem Reiche nie ruhenden Kampfe ums Dasein weihe, unter Formen, welche zu beweisen scheinen, daß der darwinische Entwickelungsproceß bereits in die Periode der rückbildenden Metamorphose eingetreten ist, in welcher der Mensch nicht mehr aus der Thierheit sich hervorringt, sondern es bequemer und seiner würdiger findet, in die Bestialität wieder hinabzusinken. Und so gehören auch die Lehrer wol noch zu den Ausnahmen, welche am liebsten von dem Religionsunterricht dispensirt sein möchten, und die Regel bilden vielmehr die, welche sich dessen bewußt sind, daß sie mit der religiösen Unterweisung der Jugend die sicherste Handhabe aufgeben würden, um die Zöglinge an ihrem innersten Wesen anzufassen. Wenn sonach die große Bedeutung, welche die Religion für die Erziehung und für den Schulunterricht hat, von der großen Mehrzahl derjenigen, welche in irgend einer Weise mit der Erziehung zu thun haben, bereitwillig zugestanden wird, so mindert sich die Zahl der bejahenden Stimmen schon, wenn gefragt wird, ob man dasselbe auch für das positive Christentum gelten lasse. Die Ansicht ist eben noch weit verbreitet, daß die Religion etwas sei, was von dem Kopfe eines einzelnen Menschen ausgeklügelt, oder etwa auch von Seiten des Staates durch eine Commission von Sachverständigen festgesetzt werden könne. In Wahrheit aber ist

die Religion geworden und wird sie in dem unter Gottes Leitung sich vollziehenden großen Gange der Geschichte der Menschheit. Und nachdem die natürlichen Religionen des Heidentums ihre Unfähigkeit, das religiöse Bedürfnis des Menschen zu befriedigen, thatsächlich bewiesen haben, ist, durch die geoffenbarte Religion des Alten Bundes vorbereitet, die geoffenbarte Religion des Christentums, wie Hegel es treffend ausgedrückt hat, die Angel, an welcher die Geschichte der Menschheit sich umdreht, der Mittelpunkt, bis zu welchem und von welchem aus alle Geschichte geht. Christliche Gedanken bilden die wesentlichsten Elemente der geistigen Atmosphäre, in welcher wir athmen und leben, und die richtige Fragestellung ist gar nicht, ob wir mit dem Christentum uns befassen wollen oder nicht, sondern, ob wir unseren thatsächlich vorhandenen Zusammenhang mit ihm verstehen lernen oder auf dieses Verständnis und damit auf das beste Theil unseres geistigen Lebens verzichten wollen. Aber wenn man, von solchen Erwägungen geleitet, auch geneigt ist, dem Christentum sein wohlerworbenes Recht auf Mitwirkung bei der Erziehung zuzugestehen, so zeigt sich bei vielen die gleiche Neigung keineswegs in Bezug auf die Kirche. Und doch: so gewiß die Seele des Leibes als ihres Organes bedarf, so gewiß das höhere Leben des Menschen auf allen Gebieten zu seiner Entfaltung einer sichtbaren Gemeinschaft bedarf; ebenso gewiß hat sich das Christentum, welches an sich nichts anderes ist, als das von Jesus Christus ausgegangene neue Leben, mit innerer Nothwendigkeit in der Kirche seine sichtbare Gestalt geschaffen. Die Kirche mag in ihrem thatsächlichen Bestande ihre Irrtümer und Gebrechen haben, für welche durch Zurückgehen auf das wahre Wesen des Christentums Correctur und Heilung gesucht werden muß; wenn aber eine sichtbare, durch Gemeinsamkeit der Lehre, des Cultus und der Verfassung verbundene kirchliche Gemeinschaft gar nicht existirte, so würde das nur ein Beweis sein, daß auch ein gesundes und kräftiges christliches Leben nicht vorhanden ist. Und so ist endlich auch der Unterschied der Confessionen, in welche die eine christliche Kirche sich getheilt hat, nicht etwas Gleichgültiges oder zufällig Entstandenes oder willkürlich Gemachtes; sondern er ist ein mit geschichtlicher Nothwendigkeit Gewordenes. Und da er

bis in die einfachsten Grundlehren des Christentums hinein sich geltend macht, so darf auch der Pädagoge ihn nicht ignoriren oder meinen, dadurch über ihn hinwegkommen zu können, daß er auf ein allgemein Christliches sich zurückzieht. Er tritt uns mit einem bestimmten Entweder-Oder gegenüber und fordert eine bestimmte Entscheidung darüber, ob wir Christen sein wollen nach römischer oder nach evangelischer Auffassung. In Anbetracht nun aller der in diesen einleitenden Worten angedeuteten Differenzen schien es mir nicht unzeitgemäß oder unzweckmäßig zu sein, Ihre Aufmerksamkeit auf die Bedeutung zu lenken, welche das Christentum und die evangelische Kirche für die Volksbildung und die Schule hat. Um einem möglichen Misverständnisse von vorn herein zu begegnen, bemerke ich, daß ich dem Staate nicht im geringsten das Recht bestreite, die Leitung und Beaufsichtigung des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens als eine in sein Gebiet fallende Angelegenheit anzusehen und zu behandeln; wol aber ist das meine Meinung, daß eine Trennung der beiderseitigen Verwaltung nicht eine Lossagung der Schule von den von der Kirche gepflegten Grundsätzen und Lehren des Christentums einschließt.

Ich beginne mit dem Satze, daß das Christentum selbst nach seinem innersten Wesen eine Erziehungsanstalt im höchsten Sinne ist. Es beruht auf dem Glauben an die durch Jesus von Nazareth begründete Erlösung der Menschheit. Erlösen will es den Menschen von Irrtum und Aberglauben, um ihn zur Erkenntnis der Wahrheit zu leiten, und erlösen will es ihn von der Sünde, um ihn zu einem heiligen Leben, zu dem wahren Leben zu leiten in Uebereinstimmung mit dem heiligen Willen Gottes. Sein eines Ziel also ist die Berichtigung, die rechte Ausrüstung und Leitung der Erkenntnis und das andere die Berichtigung, die rechte Ausrüstung und Leitung der Gesinnung und des Willens. Mit diesen beiden Zielen ist aber zugleich die Grundaufgabe aller Erziehung bezeichnet und umfaßt. Darum ist der Erlöser von alten Kirchenlehrern ebenso treffend als schön der *θεῖος παιδαγωγός*, der göttliche Erzieher, genannt werden. Und zwar will er, daß allen Menschen geholfen werde. Im Gegensatze zu der schnöden und selbstsüchtigen Aristokratie der Macht,

des Reichtums, der Bildung, wie sie im heidnischen Altertum herrschte, ohne Theilnahme für das unterdrückte, arme und verwahrloste Volk, hat das Christentum alle Menschen als Glieder Eines Leibes zusammengefaßt unter dem Begriffe der allen gemeinsamen Sünde, aber auch des allen gemeinsamen Bedürfnisses nach Erlösung und der allen gemeinsamen Bestimmung und Fähigkeit, erlöst zu werden. Es hat den unendlichen Werth kennen und schätzen gelehrt, welcher einer jeden Menschenseele als solcher zukommt. Der weitverbreitete heidnische Greuel, daß man schwächliche und gebrechliche Kinder aussetzte und dem Tode preisgab, weil sich nicht erwarten ließ, daß sie einst als nützliche Bürger den äußeren Zwecken des Staates würden dienen können, mußte vor dem Geiste des Christentums weichen, welches seinen Beruf darin fand, die Seele dem in ihr selbst liegenden Zwecke entgegenzuführen, daß sie eine selige Bürgerin im Reiche Gottes werde. So hat es, ein Gegenstand des Erstaunens oder auch des Spottes für die vornehme heidnische Bildung, der Schwachen und Unterdrückten, der Armen und Kranken, der Frauen und Kinder sich angenommen; es ist mit einem Worte verfahren nach dem Worte seines Meisters: „Mich jammert des Volkes!" — und erst aus dem Christentum ist dem Staate die Erkenntnis seiner Pflicht gekommen, für die Erziehung und Bildung aller seiner Angehörigen Sorge zu tragen, wie die Erkenntnis seines Rechtes, die Benutzung seiner Erziehungs- und Bildungsanstalten von allen seinen Angehörigen zu fordern. — Und umfassend, wie in Bezug auf die zu bildenden Individuen, ist das Christentum auch in Bezug auf die Gegenstände der Bildung. Das dritte Kapitel des 1. Korintherbriefes schließt mit dem großen und tiefen Worte: „Alles ist euer; ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes." Mit dem Worte: „Ihr seid Christi, Christus aber ist Gottes" bezeichnet der Apostel Paulus den lebendigen Mittelpunkt, in welchem alle christliche Erziehung und Bildung wurzeln muß; aber mit dem unmittelbar vorhergehenden: „Alles ist euer!" weist er zugleich auf die unendlich weite und reiche Peripherie hin, welche dieses Centrum umgibt, und auf den Beruf des Christentums, dem Gleichnisse vom Sauerteig entsprechend, das ganze natürliche Leben des Menschen zu umfassen,

um es mit seiner läuternden, stärkenden, heiligenden und verklärenden Kraft zu durchdringen. Es war natürlich, daß die christliche Erziehung ihre Pflegebefohlenen zuerst in jenem Centrum zu befestigen suchte; und wenn Paulus vor den stolzen Weisen Griechenlands sagte, er halte sich nicht dafür, daß er etwas wisse unter ihnen, ohne allein Jesum Christum den Gekreuzigten, so war das in der That ein rühmenswerthes neues, sicheres und höchst inhaltreiches Wissen, welchem der blasirte Hochmuth der heidnischen Weisen nichts entgegenzusetzen hatte, als die Frage des Zweifels oder der Verzweiflung an jeder sicheren Erkenntnis: „Was ist Wahrheit?", welche Pilatus mit vornehmem Achselzucken dem entgegenwarf, welcher in die Welt gekommen ist, daß er die Wahrheit zeuge. Mehr und mehr aber eigneten sich die Christen von jenem Centrum aus auch die allgemeinen Bildungselemente an, welche die Wissenschaft und Kunst Griechenlands und Roms herangepflegt hatte, und Kirchenlehrer, wie, um nur einige Namen zu nennen, Clemens von Alexandrien und Origenes im dritten, Chrysostomus und Augustin im vierten und fünften Jahrhundert, standen auch auf der Höhe der allgemeinen weltlichen und wissenschaftlichen Bildung ihrer Zeit.

Aber die alte Bildung Griechenlands und Roms stand dem jungen Christentum in fertiger Abgeschlossenheit gegenüber. Daher kommt es, daß in den Schriften der genannten Männer uns mancherlei Elemente begegnen, die uns fremdartig anmuthen. Sie sind eben dem Kreise einer Bildung entlehnt, welche auf einem außerhalb des Christentums liegenden Boden erwachsen ist, und es ist dem christlichen Geiste noch nicht gelungen, sie völlig zu durchdringen und sich anzueignen. In noch höherem Maße konnte darum das Christentum seinen pädagogischen Beruf erfüllen, als die germanischen Völker in den Vordergrund des weltgeschichtlichen Schauplatzes hervortraten. Diese brachten dem Christentum nicht eine abgeschlossene Bildung bereits entgegen; vielmehr haben sie ihre staatliche Einheit und höhere Bildung erst durch das Christentum empfangen. Es ist wieder der vorhin erwähnte Historiker und Politiker, welcher die ebenso beherzigenswerthe als oft vergessene Wahrheit ausgesprochen hat: „Alle höhere

Bildung und namentlich auch der Fortschritt in bewußter Staatsbildung ist dem neueren Europa durch das Christentum und mit ihm geworden. Es gilt hier gar nicht die Frage, ob nicht diese oder jene Wahrheit oder Erleuchtung den germanischen Völkerschaften auch auf anderem Wege ebenso füglich hätte zukommen können. Man weiß dem Geber Dank und calculirt sich nicht von der Dankbarkeit frei durch die Erwägung, ob dieser oder jener nicht auch am Ende ausgeholfen haben möchte. Die christliche Vorzeit hat Gliedmaßen unseres Daseins geschaffen, denen wir nicht entsagen können, auch wenn wir wollten." In dieser Beziehung ist vor allem das Verdienst des Kaisers Karl gar nicht hoch genug anzuschlagen, welcher mit Recht den Namen des Großen führt, wie nur die Männer, welche nicht bloß einzelne staunenswerthe Thaten gethan, sondern mit schöpferischer Kraft auf das Leben ihres Volkes eingewirkt und ihm eine feste und lebendige Grundlage für seine weitere Entwickelung gegeben haben. Mit sicherem Scharfblick erkannte er, daß die getrennten Glieder des deutschen Volkes nur durch das Christentum zu fester Einheit könnten verbunden werden; und daß ihm das Christentum zusammenfiel mit der Gestalt, welche es in der römischen Kirche genommen hatte, war unter den damaligen Verhältnissen nicht anders möglich und auch um so unbedenklicher, da er die Kraft in sich fühlte, sein gutes Kaiserrecht gegen etwaige Anmaßungen des römischen Bischofs zu behaupten. Er begnügte sich aber nicht damit, seine Deutschen nur in die äußere Gemeinschaft der Kirche aufgenommen zu sehen, sondern sein Hauptstreben war darauf gerichtet, in seinem Volke wirklich christliche Erkenntnis zu verbreiten. Von jedem seiner vier Züge nach Rom (774, 781—782, 787 und 800—801) brachte er aus dieser Metropole der abendländischen Bildung für jenes Streben neue Anregung und Nahrung mit; und es ist fast rührend, zu sehen, wie er bei einem von den gewaltigsten Arbeiten und Kämpfen im Gebiete der großen Politik bewegten Leben doch Zeit und Stimmung fand, nicht bloß um das Kleinste, was sich auf die Bildung der Jugend und des Volkes bezog, persönlich sich zu bekümmern, sondern auch selbst noch zu lernen, was er von seinem Volke gelernt wissen wollte. Und die treue

und umsichtige Bemühung des großen Kaisers ist nicht vergeblich gewesen. Ihm ist es zu verdanken, daß noch durch das ganze 9. Jahrhundert hindurch die Kirche des fränkischen Reiches vor allen anderen das regste geistige Leben bethätigte. Und wie die Bildung und insbesondere die literarische Bildung des deutschen Volkes durchaus von seiner Christianisirung abhängig war, das beweisen auf das schlagendste die von Müllenhoff und Scheerer 1863 in 1., 1871 in 2. Auflage herausgegebenen „Denkmäler der deutschen Poesie und Prosa vom 8. bis 12. Jahrhundert". Fast alle diese Denkmäler sind christlichen Inhaltes und bezeugen, daß die Anfänge der christlichen Literatur in Deutschland zugleich die Anfänge der deutschen Literatur überhaupt sind. Noch deutlicher, als in diesen kleineren Denkmälern der althochdeutschen Literatur, offenbart sich in deren größtem Literaturwerke, in der kaum mehr als ein halbes Jahrhundert nach Karls Tode von dem Mönche Otfried von Weißenburg unter dem Namen „Der Krist" verfaßten Evangelienharmonie und in noch höherem Grade in dem noch um mehrere Jahrzehnte älteren, denselben Gegenstand behandelnden Heliand oder Heiland ein wunderbar inniges Durchdrungensein der deutschen Sprache und Volkstümlichkeit von dem Inhalte und Geiste des Evangeliums. Daß diese so verheißungsvollen Anfänge nicht weiter gepflegt wurden, davon trägt die Schuld die römische Kirche, welche, ganz gegen den ausdrücklichen Befehl des Apostels, dessen sie sich als ihres ersten Bischofs rühmt, über ihrem vorwiegenden Bestreben, über das Volk zu herrschen, den pädagogischen Beruf des Christentums versäumte und vergaß. Gleichwol fiel bei der Innerlichkeit des Gemüthslebens, welche dem deutschen Volke eigentümlich ist, auch der sparsam ausgestreute Same der christlichen Lehre auf einen so empfänglichen Boden, daß das ganze Mittelalter hindurch manche herrliche Frucht daraus hervorwuchs: die romanische und gothische Architektur wird zu einer großartigen Symbolik christlicher Gedanken, durch die Dichtungen wehet ein christlicher Hauch, und in der Prosa der deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts, Meister Eckharts, Joh. Taulers, Heinrich Suso's, schmiegt sich die deutsche Sprache mit unvergleichlicher Leichtigkeit und Anmuth an die tiefinnerlichsten Gedanken dieser

Gottesfreunde an. Auch nahmen sich einzelne Bischöfe, Klöster und städtische Obrigkeiten ausnahmsweise der vernachläßigten Jugendbildung eifriger an. Die Regel aber bildete ein höchst trauriger Zustand des öffentlichen Schulwesens. Und weil die Kirche bei ihrer angeführten Tendenz die Heranbildung des Volkes zu geistiger Selbständigkeit eher fürchten als fördern mußte und darum nichts dafür that, so wurde überhaupt nichts gethan. Denn dem Staate fiel es nicht entfernt ein, seinerseits etwa zu leisten, was von der Kirche versäumt wurde.

Ein besserer Zustand trat erst ein, als die Reformation auf das ursprüngliche Wesen des Christentums wieder zurücklenkte und demgemäß auch auf den Erziehungsberuf des Christentums sich wieder besann; und seitdem fällt die Geschichte der Erziehung und des Volksschulwesens insbesondere wesentlich mit der Geschichte der evangelischen Kirche zusammen. Der Glaube, welchen die Reformation als Bedingung der Heilsgewinnung fordert, ist nicht die sogenannte fides implicita, der unbewußte Glaube der römischen Kirche, welcher sich unbesehen und auf eigenes Urtheil verzichtend allem unterwirft, was die kirchliche Autorität festsetzt. Es ist ein selbstbewußter und lebendiger Glaube, welcher seine Bekenner auch in den Stand setzen soll, wie der Apostel Petrus verlangt, sich selbst zu verantworten über den Grund der Hoffnung, die in ihnen ist; und so schließt die Forderung dieses wahren Glaubens auch die Förderung wahrer Erziehung, d. h. der Erziehung zu geistiger Selbständigkeit, unmittelbar ein. Weiter aber erkannten die Reformatoren die Norm, nach welcher zu beurtheilen ist, was zum Glauben gehört und was nicht, in der heiligen Schrift. Diese soll ein Eigentum des ganzen christlichen Volkes werden, und daraus ergibt sich wieder die Nothwendigkeit eines allgemeinen Volksunterrichts. Von dem so wieder gewonnenen Mittelpunkte einer eigentümlich christlichen Erziehung und Bildung aus sah nun vor allen Luther selbst, eingedenk jenes paulinischen: „Alles ist euer!“ mit freiem, weitem und scharfem Blick hinaus auf die weite Peripherie, in welcher alles Wissenswürdige jenes Centrum umgibt und durch die Radien, welche dieses aussendet, mit ihm in Verbindung steht. Mit wahrhaft genialem Tiefblick hat er den

innigen Zusammenhang des evangelischen Glaubens mit dem Studium der Sprachen erkannt, dieser Scheide, wie er sagt, in welcher das Messer des Geistes steckt, dieses Schreines, welcher das Kleinod des Evangeliums verwahret. Nicht minder erkennt er das manigfaltige Interesse und insbesondere die sittliche Bedeutung des Geschichtsstudiums an. Mit prophetischem Geiste verkündet er, daß, nun das Buch der Offenbarung wieder aufgeschlossen sei, auch für die Erkenntnis der Natur und der Creaturen die Morgenröthe eines neuen Tages anbreche. Wie sein herzinniger, fester und freudiger Glaube einen frisch und mächtig sprudelnden Quell der Dichtung in ihm erschloß, wie er die Musica als der schönsten und herrlichsten Gaben Gottes eine pries, welcher er nach der Theologie „den nächsten Locum und höchste Ehre gab", daran brauche ich nur zu erinnern. Aber auch die Wiedererwecker und Förderer der edeln Turnkunst hätten für ihre zu deren Empfehlung gehaltenen oder geschriebenen begeisterten Reden die Texte aus Luthers Schriften entlehnen können. Man kann sagen und hat gesagt: dieses bis dahin unerhörte Dringen auf eine gründliche und vielseitige Volksbildung hat mit der Reformation und der evangelischen Kirche nichts zu thun, es ist vielmehr auf das gleichzeitig wiedererwachte Studium der Literatur des classischen Altertums zurückzuführen. Aber zur Widerlegung dieser Ansicht genügt ein Blick auf die grundverschiedene Art und Weise, wie dieses Studium in Italien etwa und wie es in Deutschland betrieben wurde. Dort bildete es das ausschließliche Eigentum einer gelehrten Aristokratie, welche nicht daran dachte, es als ein Mittel der Volksbildung zu verwenden; es war gleichsam nur ein Luxusgegenstand, wie er neben andern zum Leben der gebildeten Gesellschaft gehörte. Hier dagegen, wo man im lebendigen Glauben an Gottes Gnade in Christo auch Erbarmen mit der geistigen Verwahrlosung des Volkes gelernt hatte, wurden diese humanistischen Studien mit besonderem Interesse zur Förderung des Schriftverständnisses und damit auch als ein allgemeines Bildungsmittel verwerthet. Daß nun Luther die Volksbildung und den Jugendunterricht, welche er im Geiste und zum Wohle der evangelischen Kirche forderte, nicht auch vorzugsweise oder gar ausschließlich der Leitung der

Kirche übergeben wissen wollte, das beweist sein im Jahr 1524 herausgegebenes Sendschreiben „An die Rathsherren aller Städte deutsches Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“. Hier weist er nach, wie die Eltern, welchen die Fürsorge für Erziehung und Unterricht ihrer Kinder allerdings zunächst obläge, dieser Pflicht theils aus Gleichgültigkeit und Trägheit nicht nachkommen wollen, theils auch bei dem besten Willen es infolge ihrer eigenen Unfähigkeit oder hindernder Berufsgeschäfte nicht können; und darum macht er es der staatlichen Obrigkeit zur heiligsten Pflicht, um des Wohles des Volkes willen für das zu sorgen, was die Eltern thatsächlich versäumen oder auch nothgedrungen versäumen müssen. Dem unermüdlichen Treiben Luthers ist es denn gelungen, daß im Jahr 1527 in Sachsen eine Kirchen- und Schulvisitation veranstaltet wurde, aus welcher 1528 der „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum Sachsen“ hervorging, welcher in seinem 18. Artikel mit ins Einzelnste eingehender Ausführlichkeit von den Schulen handelt. Damit war denn Anregung und Vorbild gegeben für die lebhafteste pädagogische Thätigkeit, welche jetzt in dem ganzen evangelischen Deutschland sich regte. In die von Vormbaum herausgegebene Sammlung protestantischer Schulordnungen sind allein aus dem 16. Jahrhundert sechsundzwanzig Schulordnungen aufgenommen. Die von Bugenhagen verfaßte für Braunschweig erschien schon in demselben Jahre 1528, die von demselben um die Kirchen- und Schulordnungen des nördlichen Deutschlands so hochverdienten Manne herrührende Hamburgische Schulordnung 1529. Neben ihnen sei hier nur der 1559 veröffentlichten Würtembergischen besonders gedacht, theils weil sie neben den sogenannten lateinischen Schulen die deutschen Schulen, also die eigentlichen Volksschulen, besonders berücksichtigt, theils weil sie unserer Kursächsischen Schulordnung von 1580 zu Grunde liegt, und endlich der Straßburger vom Jahre 1598, weil sie auch der Erziehung der weiblichen Jugend und der Verwendung von Lehrerinnen eine anerkennenswerthe Aufmerksamkeit zuwendet. Was war das für ein frisches und reiches pädagogisches Leben, von welchem man in der vorreformatorischen Zeit auch nicht die leiseste Ahnung hatte! Daß es aber

eine Frucht des evangelischen Geistes ist, das beweist schon der eine Umstand, daß die römische Kirche jenen protestantischen Schulordnungen aus dem 16. Jahrhundert nur allein den noch vor Thorschluß im Jahre 1599 veröffentlichten Lehr- und Erziehungsplan der Jesuiten gegenüberzustellen hat, welcher denn auch für ihr höheres Schulwesen bis heute maßgebend geblieben ist. Und so bezeugt auch die Schulstatistik der Gegenwart, daß das Gedeihen des Volksschulwesens an die evangelische Kirche gebunden ist. Nehmen wir das schulpflichtige Alter vom Beginne des 7. bis zum Schlusse des 14. Lebensjahres, so übersteigt sogar bei weit überwiegender protestantischer Bevölkerung, wie in Sachsen-Weimar und in unserem Königreich Sachsen, die Zahl der die Schule wirklich besuchenden Kinder die Zahl der nach jener Regel schulpflichtigen, wogegen in Baiern, wo die römische Kirche so entschieden vorherrscht, nur 87 Procent der Schulpflichtigen die Schule wirklich besuchen, 13 Procent also ohne allen Schulunterricht bleiben. In Frankreich sinkt jener Procentsatz auf 76, in Belgien auf 66, in Oesterreich auf 57, in Spanien auf 45, in Italien auf 32 herab. Und in Italien zeichnet sich wieder das Gebiet des ehemaligen Kirchenstaates durch das Minimum von 16 Procent aus, so daß ihm nur die Türkei mit 10 und Rußland mit 5 Procent schulbesuchender Kinder den Ruhm streitig machen, das verwahrlosteste Schulwesen in der ganzen Christenheit zu besitzen.

Daß also der pädagogische Trieb in der Natur der evangelischen Kirche liegt, das wird durch ihre Geschichte für jeden, der sehen will, deutlich bezeugt. Und wenn ihrem Wollen in den früheren Jahrhunderten das Vollbringen nicht entsprach, so erklärt sich das leicht und ist die Schuld davon nicht der Kirche aufzubürden. Die Kirche konnte eben nicht, wie sie wollte, und der Staat wollte nicht, wie er konnte. Die evangelische Kirche ist von Anfang an bis heute eine arme Kirche gewesen, und die bürgerliche Obrigkeit in Staaten und Städten zeigte sich nur selten geneigt, zur Ausführung der von der Kirche gestellten pädagogischen Forderungen die unentbehrlichen materiellen Mittel darzureichen. Wo dies geschah, wie vor zweihundert Jahren von dem edlen Herzog Ernst von Gotha († 1675), da erblühte sofort ein erfreu-

liches und gedeihliches pädagogisches Leben. Aber wie hoch auch das Verdienst dieses Fürsten zu preisen ist: die thun ihm zu viel Ehre an, welche ihn als den eigentlichen Begründer des deutschen Volksschulwesens darstellen; denn er hat nur ausgeführt, was schon Luther und die Schulordnungen des 16. Jahrhunderts als nothwendig bezeichnet hatten. So ist denn auch am Schlusse des 17. Jahrhunderts und am Anfange des 18. Jahrhunderts das von evangelischer Gesinnung gegründete Hallische Waisenhaus der Mittelpunkt gewesen, von welchem aus eine energische pädagogische Anregung, selbst die erste Anregung zur Gründung von Realschulen, sich weiter verbreitete. Und nachdem diese durch die allgemeine philosophische und wissenschaftliche Bildung des vorigen Jahrhunderts und durch die pädagogischen Theorien und praktischen Bemühungen Rousseau's und Basedows weiter genährt worden war, mußte doch wieder das von religiöser Begeisterung und christlicher Liebe erfüllte warme Herz Pestalozzi's hinzukommen, damit der Staat sich auf seine Pflicht besann und endlich in diesem Jahrhundert leistete, was sie fordert: die Herstellung eines alle seine Angehörigen mit einem heilsamen Zwang umfassenden Schul- und Unterrichtssystems. Die Leitung desselben dem Staate streitig machen zu wollen, hat die evangelische Kirche keinen Grund; wol aber geben ihr ihre Grundsätze wie ihre Geschichte das Recht, zu fordern, daß sie nicht als eine Feindin der Volksbildung angesehen und behandelt werde. Es ist eine unwidersprechliche und vor aller Augen offen daliegende Thatsache, daß die Blüte des Volksschulwesens, um jetzt nur von diesem zu reden, genau so weit und nicht weiter reicht, als das Verbreitungsgebiet der evangelischen Kirche, und daß weder der Aberglaube der römischen Kirche, noch der Nihilismus des Unglaubens etwas damit irgend vergleichbares zustande gebracht haben, mag das nun an einem Mangel ihres Wollens oder ihres Könnens liegen. Und das ist warlich ein deutlich redendes Zeichen, welches das evangelische Volk und seine Leiter auf das ernsteste und dringendste mahnt, die von der evangelischen Kirche bewahrten und gepflegten geistigen Güter nicht gering zu achten, sondern auf den Ruf zu hören: „Halte, was du hast, daß niemand deine Krone nehme!"

Gewiß verkennt auch der Staat jene offenkundige Thatsache nicht, und er würde keine Veranlassung gegeben haben zu der Befürchtung, daß er durch seine Anordnungen die Förderung gefährden möge, welche der Schule durch das Evangelium und durch die evangelische Kirche geworden ist, wenn alle seine Angehörigen dem evangelischen Bekenntnisse angehörten. Infolge der großen Territorialveränderungen der neueren und neuesten Zeit aber umschließt dieselbe staatliche Gemeinschaft Angehörige verschiedenen kirchlichen Bekenntnisses; und dadurch erst ist die Frage entstanden: Wie hat es der Staat anzufangen, daß in seinen Schulen, deren Besuch er allen Individuen des in ihm heranwachsenden Geschlechtes zur Zwangspflicht macht, die Angehörigen des einen oder des anderen Bekenntnisses ihr Recht gewahrt oder doch mindestens nicht verletzt sehen? Und auf diese Frage sind allerdings Antworten gegeben worden, welche der Schule entweder überhaupt die Kraft und den Segen einer religiösen Erziehung zu entziehen drohen, oder im Bestreben, kirchlichen Uebergriffen vorzubeugen, auch die heilsamen Einwirkungen des Christentums und des evangelischen Bekenntnisses auf die Jugend und das Volk ausschließen oder verkümmern.

Nicht gelöst, sondern zerhauen wird der Knoten durch die Forderung, daß man Religion und religiösen Unterricht aus der Schule völlig verbannen solle; und gegen diese verzweifelte Auskunft wird auch die große Mehrzahl der praktischen Schulmänner protestiren. Sie wissen wol, daß sie dann des wirksamsten Erziehungsmittels beraubt werden würden, und daß Verstandesbildung und Mittheilung von mancherlei Kenntnissen ohne gleichzeitige Entwickelung einer religiösen, gottesfürchtigen Gesinnung eher verderblich als heilsam ist. Das Vorbild Nordamerika's aber, wo durch das Zusammenleben von Individuen der manigfaltigsten religiösen Bekenntnisse innerhalb derselben politischen Gemeinschaft jene radicale Maßregel in den öffentlichen Schulen zu einer Nothwendigkeit geworden ist, ist für die einfachere und normalere Entwickelung unserer staatlichen und kirchlichen Verhältnisse ebenso wenig maßgebend, als es an sich verlockend ist.

So gesteht man denn zu, daß die Schule nicht religionslos sein soll, sondern nur confessionslos soll sie sein. Leider nur ist im wirklichen Leben, so wenig wie der Mensch an sich, diese Religion an sich zu finden, die ohne alle confessionelle Färbung wäre. Der Staat müßte sie für seine Schulzwecke erst appretiren lassen, und es hat auch an Philosophen und Pädagogen, die sich dazu bereit erklärten, nicht gefehlt. Aber die Proben ihres Fabrikates, die sie offeriren, sind nicht sehr einladend; sie bestehen aus den alten abgestandenen Ingredienzien der sogenannten Vernunftreligion: ein abstracter Gottesbegriff, der keinen Trost im Leben und im Sterben gibt, ein Begriff von Freiheit und Tugend, welcher den geradesten Weg zu hochmüthiger Selbstgerechtigkeit zeigt, ein Begriff von Unsterblichkeit und Seligkeit, welcher eine ergiebige Quelle mattherziger Gefühlsschwelgerei darbietet. Diese sogenannte Vernunftreligion ist von der Wissenschaft zurückzuweisen, weil sie nicht einmal genug klare Selbsterkenntnis hat, um einzusehen, daß sie nichts ist, als der dünne und schale Abguß von den positiven Lehren des Christentums. Für das gebildete Publikum mag sie ausreichen, so lange sie im gewöhnlichen Laufe des Lebens nicht auf eine schwere Probe gestellt wird. Das Volk aber bedarf einen festeren Halt in der Noth des Lebens und in dem Kampfe gegen Aberglauben und Unglauben, um nicht zwischen beiden hin- und hergeworfen zu werden. Und in welchen Widerstreit würde eine solche angelernte Schulreligion mit den realen Lebensverhältnissen der Jugend gerathen! Waltet in der Familie überhaupt noch ein lebendiger religiöser Sinn, so wird er in der Regel auch mit Liebe zur Kirche und mit Theilnahme an dem Gottesdienst der Gemeinde verbunden sein. Wenn nun da die Eltern eines der christlichen Feste mitfeierten, mit welchen die Kirche die großen Gnadenthaten Gottes preist: was würde der Zögling des confessionslosen Religionsunterrichtes für eine Stellung zu ihnen einnehmen? Er würde entweder mit naseweiser Altklugheit über ihren von seiner Aufklärung längst überwundenen Standpunkt lächeln, oder besseren und, so Gott will, häufigeren Falles mit den Seinen bekennen: „Ich weiß, an wen ich glaube!“ und in den Stunden, in welchen die confessionslose Schulreligion docirt wird,

als stiller Dulder ausharren, bis die Stunde der Erlösung schlägt, und er von dieser kraft- und saftlosen Kost zu dem gesunden Lebensbrote sich wenden darf, welches das evangelische Bekenntnis ihm darreicht.

Aus solchen Erwägungen ist ein dritter Vorschlag hervorgegangen: Confessioneller Unterricht, aber auf die Religionsstunden beschränkt. In diesem Sinne hat Gneist in Berlin in seiner 1869 erschienenen Schrift über die confessionelle Schule als eine Forderung des noch zu Recht bestehenden preußischen Schulrechts den Satz aufgestellt: „Die Religion muß confessionell gelehrt werden“; dann aber den weiteren hinzugefügt: „Die Wissenschaft darf nicht confessionell gelehrt werden.“ Das lautet ganz schön, wenn es nur möglich wäre! Von den „Wissenschaften“, welche in das Bereich des Schulunterrichts fallen, können freilich Lesen, Schreiben und Rechnen confessionslos gelehrt werden, wiewol der Trieb, sie zu lernen, in so fern confessionell bedingt ist, als er bei evangelischen Bevölkerungen entschieden am kräftigsten wirkt. Aber wie steht es mit dem confessionslosen Geschichtsunterricht? Wie kann man von den mittelalterlichen Kämpfen zwischen Kaiser und Papst, von der Reformation und ihren Helden, vom dreißigjährigen Krieg und von so vielen epochemachenden Ereignissen und Persönlichkeiten in der Geschichte unseres Volkes, bis auf die jüngste Zeit herab, mit confessionsloser Gleichgültigkeit reden? Könnte ein der römischen Kirche angehörender Geschichtslehrer die angedeuteten Gegenstände so darstellen, daß er der Wahrheit die Ehre und protestantischen Schülern ihr Recht werden ließe, so müßte er Protestant werden; und würde er es nicht, so würde das einen Mangel an Gesinnung verrathen, welcher ihn unfähig machen müßte, auf die Gesinnung seiner Schüler zu wirken, wozu doch der Geschichtsunterricht besonders dienen soll. Und auch dem Lehrer der Geographie würde es sauer werden, in kühler Confessionslosigkeit seinen Cursus zu vollenden. Er folgt etwa dem Laufe des Rheins. Da bietet gleich zu Anfange der zur linken Hand liegende Kanton Appenzell die auffallende Erscheinung dar, daß die Bewohner der einen Hälfte rührig, strebsam und wohlstehend sind und immer mehr voran-

kommen, die der anderen dagegen, obgleich desselben Stammes, träge und ärmlich und sichtbar im Rückgang begriffen. Der Lehrer könnte eine Erklärung dafür geben, aber weil er dann confessionell werden müßte, so unterläßt er es lieber. Nicht lange, so kommt man nach Constanz. Wie würde die Kinder eine Erzählung von dem Märtyrertode, welchen Johannes Hus hier erlitt, interessiren und ergreifen! Aber freilich: ohne confessionelle Erregung würde es nicht abgehen, und die ist gesetzlich verboten. Also weiter, „kühl bis ans Herz hinan“, auch an Basel vorbei, wo sich manches sagen ließe über Oekolompadius und Erasmus und Ulrich von Hutten, wenn nur die Wissenschaft confessionell gelehrt werden dürfte; bis am Horizonte der mächtige Kaiserdom von Speyer auftaucht und Veranlassung gibt, zu erzählen, wie vor zweihundert Jahren das an der Spitze der Cultur marschirende Volk unter Ludwig dem Großen die Gräber unserer Kaiser aufgerissen und ihre Asche in die Lüfte gestreut hat, und wie ihnen vor sieben Jahren ein Rächer erstanden ist, und daneben zu erwähnen, daß hier im Jahre 1529 ein Reichstag stattgefunden hat, bei welchem eine Minorität von deutschen Reichsständen gegen den Beschluß der Majorität Protest einlegte, wovon bis heute ein namhafter Theil der deutschen Bevölkerung den Namen Protestanten führt. Noch thut dem Lehrer das Herz weh, daß er um der Confessionslosigkeit willen nicht mehr hat sagen dürfen; da winken ihm schon die Thürme von Worms und laden ihn ein, mit seinen Schülern an das Meisterwerk unseres Rietschel heranzutreten und ihnen von dem Manne zu erzählen, dessen Bild als eine imposante Verkörperung seines in Worms gesprochenen Wortes dasteht: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir! — Amen“; von den Zeugen, die ihm den Weg bereitet, von den Fürsten und Gelehrten, die sein Werk beschützt und ausgebreitet, von den Städten, die den evangelischen Glauben bekannt und um ihres Bekenntnisses willen gelitten haben: da fällt ihm zur rechten Zeit noch ein: „die Wissenschaft darf nicht confessionell gelehrt werden!“ — und so beschränkt er sich darauf, zu erwähnen, daß bei der benachbarten Liebfrauenkirche ein Wein wächst, von welchem unter dem Namen Liebfrauenmilch unendlich viel mehr verkauft als producirt wird, und daß die

Glanzlederfabrik von Heyl zu den respectabelsten industriellen Etablissements Deutschlands gehört. Soll ich fortfahren, mit weiteren Zügen dieser Art bei Oppenheim und Mainz und dann die Elbe hinunter bei Wittenberg und Magdeburg das Jammerbild eines confessionslosen Unterrichts in der Geographie und Geschichte zu zeichnen? Oder soll ich dem Einwand begegnen, daß das alles in der Volksschule wenig oder gar nicht in Frage komme? Aber ihr Lesebuch kommt doch in Frage. Soll darin künftig nichts mehr stehen von den Aposteln und Märtyrern, von Heinrichs IV. Gang nach Canossa und Konradins Enthauptung, von Luther und Gustav Adolf? Und singen soll die Jugend der Volksschule doch auch lernen. Soll in Zukunft neben „Wie groß ist des Allmächt'gen Güte“ nicht mehr gesungen werden „Ein' feste Burg ist unser Gott“ und „Erhalt' uns, Herr, bei Deinem Wort“ und „Laß mich Dein sein und bleiben“? Soll die Volksschule das den paar Confirmandenstunden zu kümmerlicher Pflege überlassen, selbst aber auf die Erfüllung der edelsten pädagogischen Pflicht verzichten, das theuerste geistige Erbe, welches unsere Väter mit ihrem Blute erkauft und in Treue bewahrt haben, den empfänglichen Herzen der Jugend als heiligstes und segensreichstes Besitztum anzuvertrauen?

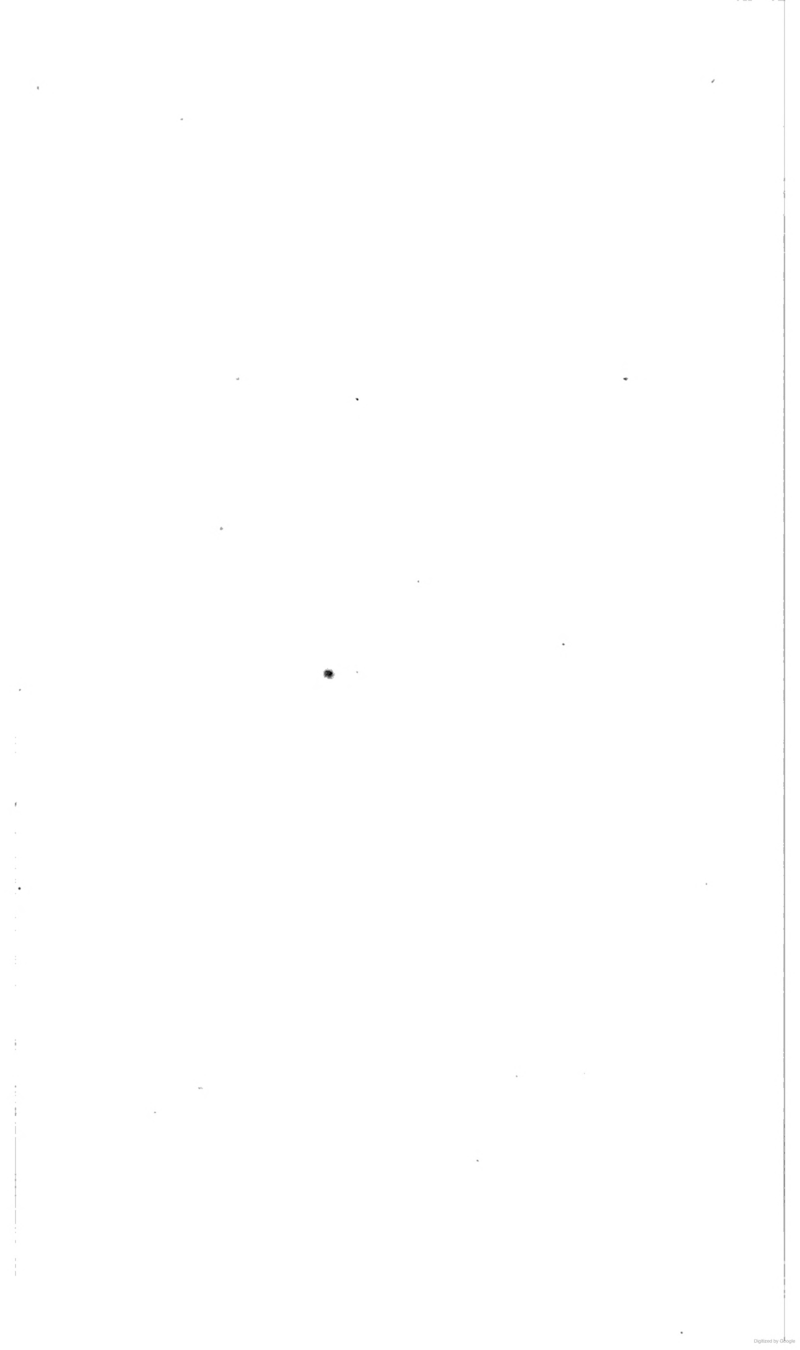
Wenn nun die drei vorgeschlagenen Auskunftsmittel: 1) religionsloser Unterricht, 2) religiöser, aber confessionsloser Unterricht, 3) confessioneller Unterricht, aber nur in der Religion, nicht zu einem befriedigenden Ziele führen: was ist zu thun? Ich meine, man sollte durch einen abstracten Paritätsbegriff den Blick für die realen Lebensverhältnisse sich nicht trüben lassen und bei der Schulgesetzgebung nicht nach dem sich richten, was nur die Ausnahme, sondern nach dem, was die Regel ist. Regel ist aber, daß die politischen Gemeinden und demnach auch ihre die Schule besuchenden Kinder ausschließlich oder doch der weitaus überwiegenden Mehrzahl nach auch einer und derselben Confession angehören. So ist es durchweg auf dem Lande der Fall, und hier also ist kein Grund vorhanden, den Schulen ihren confessionellen Charakter zu nehmen, etwa um der paritätischen Consequenz willen protestantischen Schülern katholische Lehrer, protestantischen Lehrern

katholische Schulinspectoren zu geben, oder umgekehrt. Aber auch die große Mehrzahl der Städte fallen unter diese Regel, und es würde nicht wohlgethan sein, in Münster protestantische, in Brandenburg katholische Lehrer anzustellen. Wo dagegen in größeren Städten der Majorität der einen Confession gegenüber die andere durch eine zahlreiche Minorität vertreten ist, da haben sich auch nicht bloß die Volksschulen, sondern auch die höheren Schulen confessionell geschieden. Auch dieses Verhältnis aufzuheben, hat die staatliche Gesetzgebung keinen Grund. Mögen die beiderseitigen Anstalten in friedlichem Wetteifer mit einander arbeiten. Mag der Staat darüber wachen, daß confessionellem Hader gesteuert werde. Mag er mit Maß und Besonnenheit eine Ausgleichung anbahnen, indem er etwa der Schule der einen Confession einen der anderen angehörenden Lehrer der Mathematik und der Naturwissenschaft gibt. Aber nicht bloß in der Religion, sondern auch in den historischen Fächern kann ein angemessener und wahrhaft befruchtender Unterricht den Schülern nur von einem Lehrer ihres eigenen Bekenntnisses ertheilt werden. Was dann noch übrig bleibt, das sind eben Ausnahmen, in welchen die Minorität nicht groß genug ist, um eine eigene Schule zu gründen. Da bleibt nichts übrig, als daß, immer den confessionellen Religionsunterricht vorbehalten, die Kinder der Minorität an der Schule der Majorität theilnehmen. Das mag nicht angenehm sein, aber es ist in der Schule so wenig wie in den übrigen Lebensverhältnissen zu ändern, daß die Minderzahl der Mehrzahl sich bequemt. Die häusliche Erziehung muß dann um so eifriger bemüht sein, zu ersetzen, was die Schule nicht zu bieten vermag.

Ich habe den Muth, zu hoffen, daß diese Grundsätze in der staatlichen Leitung des deutschen Schulwesens zur Geltung kommen werden, weil ich überzeugt bin, daß die Macht realer Lebensverhältnisse sich als stärker erweisen wird, denn die des legislatorischen Doctrinarismus. In unserem Sachsen ist diese Hoffnung bereits erfüllt. Und freilich war die Aufgabe in einem Lande, dessen Bevölkerung bis auf 3 Procent dem evangelischen Bekenntnisse angehört, leichter als in Preußen, Baiern, Würtemberg, Baden, Hessen. Die königliche Staatsregierung hat durch die Erklärung, daß die

Schule nicht den Charakter einer kirchlichen Institution erhalten, mithin eine staatliche sein, daß aber das confessionelle Verhältnis berücksichtigt werden soll, im Princip gegeben, was Besonnenheit und Billigkeit verlangen kann. Danach hindert nichts, daß auch fernerhin das Mutterland der Reformation im großen und ganzen ein evangelisches Land, seine Schule eine evangelische Schule bleibe. Mögen nur Schulen und Familien, Lehrer und Eltern mit Weisheit und Treue das Ihrige thun, damit der Segen des Christentums, der Segen des evangelischen Bekenntnisses dem heranwachsenden Geschlechte nicht verloren gehe. Ich schließe mit dem Worte eines kursächsischen Schulmannes aus der Reformationszeit, des ehrwürdigen ersten Rectors der Schulpforte, Johannes Gigas: „Si Christum nescis, nihil est, si cetera discis, et sine pietate eruditio est venenum“, das heißt zu deutsch: „Wenn du von Christus nichts weißt, so hat dein übriges Wissen keinen Werth; und ohne gottesfürchtige Gesinnung ist Geistesbildung ein verderbliches Gift.“

Recensionen.



1.

Studien zur semitischen Religionsgeschichte von Wolf Wilhelm Grafen Baudissin. Heft I. Leipzig, Grunow 1876. VI und 336 SS.

Dereinst in der Studirstube des einsamen Forschers verborgen sind die Studien der semitischen Religionsgeschichte neuerdings vom öffentlichen Leben den Gelehrten auf die Tagesordnung gesetzt worden. Hat doch die religiöse Discussion alle Kreise in Bewegung gebracht! Diese mischen aber unter ihre Orientirungsfragen über die Religion an die Wissenschaft selbstverständlich auch die Heimatfrage. Die Wissenschaft antwortet mit dem Fingerzeige auf das Morgenland. Eine Antwort, deren Detail ihren Jüngern mehr als zwölf Arbeiten auflegt, welche samt und sonders auch für „die hohe Kraft des Herakles" nicht zu leicht sind. Im vorgenannten Buche legt uns nun der Sohn eines erlauchten Adelsgeschlechtes, „im Frieden gut, und stark im Feld", seine Leistungen in dem von ihm ausgewählten Arbeitsantheil vor. Er bekundet darin eine Gründlichkeit und Belesenheit, welche an das „*οὐ γαρ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ' εἶναι θέλει*" löblichst erinnern.

Graf Wolf Baudissin beginnt seine Studien an einem vielgeplagten Schatten, an Sanchuniathon.

Die Untersuchung eröffnet er in der Abhandlung „über den religionsgeschichtlichen Werth der phönicischen Geschichte Sanchuniathons" mit der Erörterung, ob wir bei Eusebius Praepar. evang. I, 9. 10 und IV, 16 unmittelbare und thatsächliche Auszüge aus der angeblichen griechischen Uebersetzung der „phönicischen Geschichte" Sanchuniathons von Philo

von Byblus haben oder nicht. In ersterer Hinsicht widerlegt er die Hypothese der bloß mittelbaren Entnahme der eusebianischen Fragmente aus Philo durch ihre Entlehnung aus den Philonischen Excerpten des Porphyrius in dessen großem Werke gegen das Christentum mit der Berufung auf die Unverträglichkeit des euemeristischen Charakters dieser Bruchstücke mit dem Neuplatonismus und der Apologie des alten Götterglaubens bei Porphyrius. In letzterer Hinsicht weist er die Verdächtigung der Fragmente als böswillige Fälschungen des Eusebius selbst oder sonst eines unbekannten Christen von Lobeck als an und für sich undenkbar und als insbesondere durch die wörtliche Uebereinstimmung zweier unter den drei Citaten des lydischen Christen Johannes (Laurentius) aus Philo mit Eusebius unmöglich zurück. Die Conclusion aus Johannes Lydus wäre bedenklich, wenn nicht glücklicherweise eines seiner Citate bei Eusebius fehlte, was seinen Recurs auf Philo selbst und nicht bloß auf dessen Auszüge bei Porphyrius wahrscheinlich macht.

Mit dieser Ehrenrettung des Vaters der Kirchengeschichte steht der Verfasser vor dem Cardinalpunkt des Verhältnisses Philo's zu seinem angeblichen Gewährsmann Sanchuniathon.

Ist das Werk Philo's eine einfache Uebersetzung oder selbständige Conception? Das ist hier die Frage.

Bekanntlich sind für die erstere Annahme Ewald und Renan eingetreten, für die letztere Movers und Bunsen, der Vater. Den beiden ersteren Autoritäten haben Spiegel und Tiele, ein Holländer, den beiden letzteren Duncker und A. v. Gutschmid beigestimmt.

Die eigene Entscheidung bahnt sich der Verfasser mit der kritischen Analyse der vorhandenen Fragmente an. Er zerlegt ihre Hauptmasse gegen die acht Kosmogonieen Renans mit Ewald und Bunsen in drei Theile: eine erste und zweite Kosmogonie mit einem späteren Anhang über die menschliche Urgeschichte, und eine Göttergeschichte nach der Sage von Byblus, und untersucht dieselben nach Inhalt, Zusammensetzung und Eigennamen. Hieran schließt er die Besprechung zweier weiterer uns erhaltenen philonischen Fragmente aus den Schriften „*Περὶ Ἰουδαίων σύγγραμμα*“ und „*Περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων*“ an, deren

erstes über Kronos und Kinderopfer mit einem von Eusebius laut seiner Angabe der „phönicischen Geschichte" entnommenen identisch ist, während das andere, welches ausdrücklich auf Sanchuniathon zurückgeführt wird, einer Schrift oder einem Abschnitt mit dem phönicischen Titel „*Ἐθώθια*", das ist wohl hebräisch אותות und phönicisch אתות, angehört habe, obwohl Eusebius diesen Ausdruck in dem von ihm der Schrift „*Περὶ τῶν στοιχείων*" entnommenen Bruchstück als den Titel eines anderen Buches anführe: — *ἐν τοῖς ἐπιγραφομένοις ἐθωθίων ὑπομνήμασι.* — Nach der Ansicht des Referenten werden aber *τὰ Φοινίκων στοιχεῖα* mit den *ἐπιγραφόμενα ἐθωθίων ὑπομνήματα* identisch, sobald man den Satz: „*εἴρηται δὲ ἡμῖν περὶ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπιγραφομένοις ἐθωθίων ὑπομνήμασιν ἐπὶ πλεῖον, ἐν οἷς κατασκευάζεται, ὅτι ἀθάνατον εἴη, καὶ εἰς ἑαυτὸν ἀναλύεται, ὥςπερ πρόκειται*", nicht als fortlaufendes Citat aus Philo-Sanchuniathon auffaßt, sondern als Zwischenbemerkung des Eusebius zur Verweisung auf die philonische Quelle des Excerpts als Fundort weiterer Notizen über die Schlange des Taaut. Eusebius hätte dann eben hier im Verlauf des Citats die philonische Quelle nach ihrem phönicischen Titel angeführt, statt, wie in dessen Einleitung, unter ihrem griechischen. Der Gegenstand dieser Schrift scheinen die einzelnen Buchstaben des Alphabets als Symbole der Götter gewesen zu sein.

Das Ergebnis seiner Untersuchung ist für den Verfasser die Folgerung, daß die angeblichen Bruchstücke Sanchuniathons keinenfalls reine Fictionen Philo's sein können, eine Vermuthung, welche nach älteren Vorgängern Movers dereinst aufgestellt, aber nicht festgehalten hat, sondern nur Compositionen aus verschiedenen Quellen. Er bezeichnet diese Quellen wegen der häufigen Satzverbindung durch *καὶ* in der ersten Kosmogonie mit Renan als semitische, welche er durch eine feine Argumentation aus der Unerklärbarkeit der Zurückführung des Schlangencultus auf den Taaut oder Thoth in dem Fragment der „*Ἐθώθια*" aus dem die Schlange allen Göttern, aber keineswegs speciell dem Thoth, zueignenden Aegyptischen und aus deren alleiniger Verständlichkeit aus den sämtliche Merkmale der Taautschlange in dem Fragment

in sich vereinigenden Bedeutungen des arabischen, also dem Phönicischen verschwisterten, tut: „Schlange“, „Habicht“, „gewandt“, auf phönicische zu reduciren sucht. Doch der Verfasser ist nicht der Mann, der centnerschwere Hypothesen an Spinnengeweben aufhängen wollte, und darum legt er selbst seiner scharfsinnigen Conjectur nur einen problematischen Werth bei.

Sind die Fragmente Quellenzusammenstellungen statt Fictionen, so entsteht die Frage, ob Philo selbst die Zusammenstellung vorgenommen oder, wie er sagt, die Uebersetzung der Arbeit eines Vorgängers geliefert habe.

Dieser Vorgänger soll der Phönicier Sanchuniathon, *Σαγχουνιάθων* und *Σαγχωνιάθων*, bei Athenäus *Σουνιαίθων*, sein. Der Name gibt keine Zweifelsinstanz in der Existenzfrage eines solchen Mannes mehr ab, da er nunmehr in den Inschriften als Mannesname nachgewiesen ist, als welchen ihn schon Justin H. Ph. XX, 5, 12 in der Depravation „Suniatus“ einem Karthager beilegt. Er bedeutet: „Sanchun (oder Sakkun) hat gegeben.“ Ob dieser inschriftliche Gottesname semitisch oder akkadisch zu erklären und also im ersteren Fall von סָכַן oder סָכַךְ oder im letzteren Fall von dem Beinamen Sakkut des assyrischen Gottes Adar-Samdan (Sandan) oder von dem akkadischen Namen des Nebo Sak-megar abzuleiten sei und welchen Gott er anzeige, liegt noch im Streit. Ist aber Sakkun das akkadische Sak und ist dieses in den griechischen Bezeichnungen des Hermes als *Σωχὸς* und *Σωκὸς* (*Σῶκος*) und in des Hesychius babylonischem Hermes *Σεχὲς* versteckt, so bedeutet Sanchuniathon „Hermesgabe“, eine Uebersetzung, welche der Referent später verwerthen wird. Auf den phönicischen Hermes deutet den Namen Sakkun auch Schröder, „die phönicische Sprache“, S. 197 Anm. Daß in den Fragmenten Taaut als Hermes functionirt, macht keinen Gegengrund aus, da neben dem aus Aegypten importirten, allerdings von den Phöniciern vielleicht phönicisch gedeuteten (s. oben) Namen recht wohl auch ein aus Babylonien importirter im Umlauf gewesensein kann [1]).

---

[1]) Für Leser, welche mit der einschlägigen Literatur weniger bekannt sind, werden die älteren Deutungen des Namens Sanchuniathon hier vom

Legt der Name kein Veto gegen die Existenz eines Schriftstellers Sanchuniathon ein, so thut das dagegen dessen angebliche **Zeitstellung**, ein Moment, das der Referent bei dem Verfasser nicht berücksichtigt findet. Sanchuniathon hat nach **Porphyrius** in den Zeiten der assyrischen Königin **Semiramis**, nach **Eusebius** also **vor** den **trojanischen** Zeiten, nach **Suidas** um diese gelebt. Das sind Daten, welche gegen die Geschichtlichkeit jeder ihnen zugewiesenen Person unwillkürlich Verdacht erwecken (zu diesen Personen gehört auch **Zoroaster**, dessen historische Persönlichkeit bekanntlich noch eine offene Frage ist), aber wenigstens bei Sanchuniathon vielleicht gerechtfertigt werden durch die von **Ewald** als glaubwürdig anerkannte Nachricht des Porphyrius, daß Sanchuniathon seine Notizen (ὑπομνήματα) über die Juden von einem Priester des Gottes Ἰευώ, Namens **Hierombal** (= יְרֻבַּעַל, eine Namenbildung, welche sich unter den Israeliten nur bis in die Zeiten **Davids** findet), empfangen habe, welcher die von ihm verfaßte Geschichte dem König **Abibal** oder **Abelbal** von Berytus gewidmet habe. Ja, wenn sich beweisen ließe, daß Hierombal keine Nachbildung des biblischen **Jerubbaal-Gideon** und daß Abibal oder Abelbal keine Fiction nach dem Muster **Abibals**, des Vaters Hirams, sondern eine historische und mit dem Vater Hirams identische Person sei. Leider hat aber der Argwohn des Verfassers gegen die Hierombal-Abibal-Anekdote die Wahrscheinlichkeit allzu sehr für sich. Damit bricht die einzige Stütze der trojanischen, geschweige denn **vortrojanischen**, Zeitstellung Sanchuniathons, ein Unglück, das den armen Phönicier hinter die Geschichte zurück- und somit aus der Geschichte hinausführt in die **Mythologie**, wo

---

Referenten angemerkt. **Bochart**: סַן קִנְאָתוֹ, „lex est studium ejus“; **Hamaker**: שֶׁנָּכוֹן יָדוֹ, „cujus manus firma est“; **Movers**: סַן־כּוֹן־יַחַת, tota lex Choni“, und: סַם כּוֹנָתוֹ, „Die Höhe ist sein (Baal-Schamems) Stuhl“; **Hitzig**: חִנְּכוּנִי אֲתוֹם, „Mein Gaumen (= Geschmack) ist die Wahrheit“; **Ewald**: סַכּוּנָתוֹן, „bewaffnet mit dem סַכִּין (Dolch)“; **Renan**: „Σάγχων und“ Ἄθων mit dem i compaginis verbunden, „Freund Athons“ (eines Gottes); **Dietrich**: „Freund Samchons“, ein problematischer Gottesname, abgeleitet aus dem Namen des Sees *Σαμαχωνῖτις*.

ihn sein Name und Studium der Hermesschriften einfach als den Doppelgänger des Taaut-Hermes erscheinen lassen, der in den Fragmenten als der Erfinder der Schrift und Anfänger urgeschichtlicher Aufzeichnungen auftritt.

Mit der Geschichtlichkeit Sanchuniathons fällt natürlich auch die seines Zeit-, Volks- und Fachgenossen Mochus (die Lesart schwankt zwischen *Μῶχος*, *Μόσχος* und *Ὦχος*), trotzdem daß sein Name ebenfalls als phönicischer Mannesname erwiesen und als Contraction von Malchus erkannt ist und wir aus seinen Werken ebenfalls ein Fragment bei Damascius haben, dessen der Verfasser flüchtig gedenkt. Ist nämlich der chronologische Ansatz des Malchus ein ungeschichtlicher, so macht sein Fragment mit seinem kosmogonischen Schlagwort *Μὼχ*, einer Depravation und nicht einer Correctur des philonischen *Μὼτ*, wie Bunsen meint, vollends seinen Namen als eine phantastische Personification einer kosmogonischen Idee verdächtig.

Hat es im phönicischen Altertum keinen Schriftsteller Sanchuniathon gegeben, so gab es auch keine Schriften von ihm. Aber es könnte ja ein späterer seine urgeschichtlichen Projectionen mit dem Titel „Hermesgabe“ dem Patronat des Taaut-Sakkun unterstellt haben, oder man könnte im Phönicischen mythologische und kosmogonische Darstellungen überhaupt mit dem Symbolnamen der Hermesgaben benannt und „Sanchuniathon“ geheißen haben, so daß Philo doch seinen Sanchuniathon vor sich gehabt haben könnte. Gleichwol war aber ein phönicisches Original Philo's nach dem Verfasser schwerlich vorhanden. Gegen Ewald, der den Porphyrius dasselbe gelesen und eines der Fragmente daraus übersetzt haben läßt, wirft er dessen vermuthliche Unbekanntschaft mit der zu seiner Zeit schon erstorbenen phönicischen Sprache in die Wagschale. Eine unsichere Annahme, wenngleich Porphyrius allerdings über das Aussterbezeitalter der phönicischen Sprache von 150—250 n. Chr. hinaus gelebt hat. Gegen Mover's, Renans und Spiegels Behauptung, daß Athenäus und Suidas den Sanchuniathon aus von Philo unabhängigen Quellen gekannt hätten, bemerkt er, daß die sanchuniathonischen Büchertitel bei Suidas statt selbständige Schriften recht wohl nur einzelne Theile des philonischen Werkes

bezeichnen können und im besten Falle nicht mehr beweisen, als daß man an den Namen Sanchuniathon allerhand Schriften und Lehrmeinungen angehängt habe. Ein entscheidendes Moment gegen das Vorhandensein eines phönicischen Originals soll endlich das Märchen Philo's abgeben, die Priester hätten das ihnen unbequeme Werk Sanchuniathons der Oeffentlichkeit entzogen, um die mythische Auslegung wiederherzustellen, und erst er habe es wieder ans Licht gezogen.

Wäre aber je ein phönicisches Orginal vorhanden gewesen, so könnte dies wegen des Euemerismus und Synkretismus der Fragmente nach dem Urtheil des Verfassers nicht vor dem Zeitalter der Seleuciden geschrieben worden sein. Mag nun auch der ganze Charakter der Darstellung es verbieten, diese beiden Behandlungsweisen des mythologischen Stoffes als den Einschlag des griechischen Uebersetzers in die Kette des phönicischen Originals anzusehen, so würden sie doch nach Movers, Ewald, Renan und dem Verfasser selbst dessen späte Abfassung an und für sich noch nicht beweisen. Man denke nur an die Anthropomorphose des Astartemythus in der Semiramissage und an den Götterwechsel zwischen Hyksos und Aegyptern. Dagegen ist dem Verfasser die Wahrscheinlichkeit der Imitation Euemers in der sanchuniathon'schen Tempelsäuleninschriftenquelle und Göttereintheilung in Naturkräfte und vergötterte Menschen, sowie die Möglichkeit der Verflechtung griechischer Götter und biblischer Personen mit phönicischen bis zur Indentification erst in der Seleucidenzeit nach dem Vorgange Renans in letzterem Punkte zuzugeben.

Bestanden haben soll die phönicische Grundschrift nach Renan und Baron v. Eckstein in Tempelsäuleninschriften, aber wir wissen nur von historischen und nicht von theogonischen und kosmogonischen Säuleninschriften, wendet der Verfasser mit einem Seitenblick auf den Periplus Hanno's, übrigens schwerlich mit Recht, ein, denn welche Vermuthung liegt näher, als die von Inschriften mit dem Mythus seines Gottes in jedem Tempel? Mögen übrigens die Quellen Philo's gewesen sein, welche sie wollen, so viel ist dem Referenten gewiß, daß er nicht bloß die eigene und fremde Phantasie und Tradition zu Rathe gezogen hat, sondern auch Schriftsätze seiner Heimat. Das beweist in der ersten Kosmo-

gonie dem Referenten mit Renan die Häufigkeit der Copula *καὶ* und die verhältnismäßig reinliche Ordnung des Zusammenhangs, in der zweiten die in sich unmögliche Syzygie des *Ἀιὼν* und *Πρωτόγονος*, welche nur mit Lenormant gegen Renan und den Verfasser aus einer ungeschickten Uebersetzung von חַוָּה im Original Philo's erklärbar ist.

Den Werth der Fragmente für die Kenntnis der phönicischen Religion würde der Referent mit dem Verfasser ebenfalls hoch anschlagen, wenn ihm der kritische Argwohn die echt phönicischen Reste in ihnen nicht auf ein Minimum verringern würde. So ist vielleicht schon das Weltei *Μὼτ* eine fremde und zwar ägyptische Einfuhr. Das Wort *Μὼτ* wird nämlich von den Ophiten in ihrer mit der philonischen ersten nahezu identischen Kosmogonie mit *μήτρα* (nicht mit *πλοκὴ*, wie der Verfasser meint), übersetzt, und das ägyptische Prädicat mehrerer Göttinnen, *Μοὺϑ*, bedeutet nach Plutarch de Is. et Os. „Mutter", was ein unanfechtbarer Kenner des Aegyptischen, Professor Dümichen in Straßburg, dem Referenten bestätigt hat, also sind *Μὼτ* und *Μοὺϑ* der Bedeutung nach identisch, wenn sie auch der Etymologie nach verschieden sind, denn das ägyptische *Μοὺϑ* lautete ursprünglich mer oder mert, und das phönicische *Μὼτ* ist vermuthlich das Rudiment des, im Hebräischen nicht selten zum Ausdruck des Abstractums dienenden, Plurals אִמּוֹת. Ein vollkommenes Analogon ist in den Fragmenten der Name der Frau des *Ἐλιοῦν*, *Βηροὺϑ* = בְּאֵרֹת. Nun ist Isis-Muth in dem Sarge des Osiris nach Byblus gewandert (heute noch sitzt Isis-Hathor als Baaltis auf dem Stein Pérétié!) und hat dort an dem Königskinde Ammendienste gethan; könnte sie da nicht der byblischen Sage ihr Mutterprädicat zurückgelassen und in ihre Kosmogonie, die ohnedem nicht ohne Beziehungen zu der ägyptischen ist, wie schon Herder und Wagner nachgewiesen haben, eingeschmuggelt haben? Aus der späteren Parsitradition sind vielleicht *Ἄμυνος* und *Μάγος* in die Erfindergeschichte eingewandert, „welche Dörfer und Schafherden (*ποίμνας*) einführten", da sie allzu lebhaft an den Auftrag Bohumano's an Zoroaster erinnern, den Menschen zu sagen, daß sie die nützlichsten Thiere gut in Obacht nehmen und namentlich keine jungen Lämmer u. dgl.

ohne Noth tödten sollten. An die alttestamentliche Schöpfungsgeschichte klingt die zweite Kosmogonie, namentlich durch ihr *Βάαυ* = בֹּהוּ, mit sonderbarer Stärke an. Möglich ist, daß diese Berührung nach der Ansicht des Verfassers darauf hinausläuft, daß es sich in der phönicischen Kosmogonie um ein ursprüngliches Gemeingut aller Semiten handelt; möglich ist aber auch, daß es sich hier um eine Entlehnung, wenn nicht aus der Bibel selbst, so doch aus der hebräischen Tradition in den hellenistischen Kreisen, handelt. Auch der Jäger *Οὔσωος* endlich ist trotz Lenormants assyrischem Gott Usu vielleicht nur ein verkappter Esau, um von Kronos-Israel, den der Verfasser selbst bedauert, ganz zu schweigen. Doch lassen wir es genug sein des grausamen Spieles: der Gewinn bleibt uns nach dem Urtheil des Verfassers jedenfalls, daß die Fragmente den Charakter der phönicischen Religion aufdecken und ihn als den einer pantheistischen Naturreligion erweisen.

Haben wir für die phönicische Religion nur einen Gewinn aus Sanchuniathon zu verzeichnen, so wird uns für die Erklärung des Alten Testamentes sogar diese kleine Freude zweifelhaft. Denn wenn uns der Verfasser versichert, es zeige der altsemitische Kern in den beiden Kosmogonien, verglichen mit den heiligen Urkunden Israels, den Uebergang der Vorstellung eines physischen Gotteshauches in die eines geistigen, über die Materie erhabenen und sie nach seinem Willen gestaltenden Gottes auf und bestätige so das Resultat aller Vergleichung der alttestamentlichen Religion mit den Religionsvorstellungen der den Israeliten verwandten Völker, daß nämlich die Elemente einer anfänglich allen Semiten gemeinsamen Naturreligion in die Offenbarungsreligion nicht ohne läuternde Schmelzung durch diese Verschmelzung übergegangen seien, so verbittert uns der Argwohn, ob wir es denn in den beiden Kosmogonien auch wirklich mit einem echten altsemitischen Kern zu thun haben, die Freude dieser Wahrnehmung.

Ein dunkler Punkt am Horizont des Alten Testaments und, wie Duhms „Theologie der Propheten“ mit ihrer vorprophetischen Naturreligion beweist, nicht ohne Gefahr für die hergebrachte Anschauung von der Geschichte und dem Inhalt seines Gottes-

glaubens, ist der Gegenstand der zweiten Abhandlung: „die Anschauung des Alten Testaments von den Göttern des Heidentums". Der Verfasser hat sämtliche Auslassungen des Alten Testamentes über das Verhältnis Jehova's oder „Jahwe's", wie ihm der Referent diesmal nachschreiben will, zu den Heidengöttern und -Völkern zusammengetragen und diesen weitschichtigen Stoff in fünf Abschnitte mit folgenden Ueberschriften getheilt: 1) „Die im Alten Testament als die volkstümliche dargestellte Anschauung von den Göttern der Heiden". 2) „Die Aussagen des Alten Testamentes, welche andere Götter neben Jahwe anzunehmen scheinen." 3) „Die Aussagen des Alten Testamentes, welche die Götter außer Jahwe für nichtseiend erklären". 4) „Die Aussagen des Alten Testamentes, welche die heidnischen Götter als dämonische Mächte anzuerkennen scheinen". 5) „Endergebnis aus den Aussagen des Alten Testamentes über die Einzigkeit Jahwe's". Dieses Endergebnis ist kurz zusammengefaßt folgendes: Die israelitische Religion ist aus einem ursprünglichen Polytheismus der Vorfahren des Volkes hervorgegangen, welcher noch in dem Plural Elohim, in der Verehrung der Theraphim von den Erzvätern her, im Sprüchwort vom Wein als Freude für Götter und Menschen, in den Elohim vor der Zauberin zu Endor und anderen Zügen durchscheint. Ihre erste Gestaltung war der nationale Monotheismus, beziehungsweise die Monolatrie. Diese ist nach Ex. 3, 13 vielleicht selbst noch Mose eigen gewesen und verträgt sich auch mit dem Namen Jahwe, sobald man ihn nicht als Kal-, sondern als Hiphilform auffaßt und ihm demgemäß nicht die Bedeutung des „Seienden", sondern des „Lebenschaffenden" gibt. Vertreten ist diese erste Stufe von keinem Schriftsteller des Alten Testamentes, aber von der volkstümlichen Anschauung ist sie bis auf das Exil herunter festgehalten worden. Eine zweite Stufe erstieg die israelitische Religion mit dem Durchdringen vom Volksgott zu dem einigen Gott wenigstens für Israel. Auf dieser stehen die älteren Propheten und die vier ersten Pentateuchbücher in ihren jehovistischen, wie in ihren elohistischen Bestandtheilen. Eine dritte Stufe erreichte sie durch die Fortbildung

der particularistischen Einzigkeit Jahwe's zur absoluten, beziehungsweise durch die Ziehung und Verwerthung der auf der zweiten Stufe noch latenten Folgerung der Nichtigkeit der anderen Götter, nicht bloß für Israel, sondern auch für die Heidenwelt, von dem auf der Grenzscheide beider Stufen stehenden Jeremia und Deuteronomiker an hauptsächlich durch Deuterojesaja. Hier lag die Degradation der Heidengötter zu Jahwe untergeordneten Dämonen nahe; allein abgesehen von dem einen älteren Beispiel des Asasel im Volksglauben finden sich hievon nur sparsame und undeutliche Spuren.

Ein ähnliches und doch grundverschiedenes Resultat der Untersuchung des Verhältnisses Jahwe's zu den Heidengöttern hat der Holländer A. Kuenen in einer gleichzeitig mit der Arbeit v. Baudissins in der „Theological Review", Juli 1876, erschienenen Abhandlung mit dem Titel: „Yahveh and the ‚other gods'" erreicht. Seine Argumentation ist in kurzem Abriß folgende: Die Analogie führt auf die Entwicklung des israelitischen Monotheismus aus dem Polytheismus mittelst des Durchgangs durch die Monolatrie. Der analogische Schluß ist jedoch für diejenigen ohne Beweiskraft, welche für das israelitische Volk und seine gottesdienstliche Entwickelung eine Ausnahmestellung in Anspruch zu nehmen gewöhnt sind. Man muß ihn also aus den Texten des Alten Testamentes selbst rechtfertigen, und das um so mehr, als die Meister der alttestamentlichen Theologie, Ewald, Oehler und H. Schultz, den fraglichen Entwickelungsproceß bestreiten, so daß der Schein entsteht, die historischen Documente, von denen sie ausgehen, seien seiner Annahme nicht günstig. Von wesentlichem Belang ist hier die Altersfrage der elohistischen oder priesterlichen Bestandtheile des Pentateuchs, in welcher der Verfasser nach Graf für ihren exilischen oder nachexilischen Ursprung plaidirt. Der Werth ihrer Angaben wird unter diesen Umständen durch die Folgerungen bedingt, welche uns zweifellose Thatsachen und Autoritäten von unangefochtenem Altertum an die Hand geben. Unter diesen Thatsachen steht obenan, daß die Israeliten in ihrer großen Mehrzahl vom frühesten Altertum bis zum Exil neben Jahwe andere Götter verehrten, und also dem Mono-

theismus nicht zugethan waren, wie die Reformation Josia's und die Klagen der Propheten darthun. Diese Vorliebe für den Polytheismus büßt jedoch ihre Beweiskraft ein, sobald sie, wie behauptet wird, seit Mose häretisch war oder mit anderen Worten in einem anderen und reineren Glauben eine Parallelströmung hatte, welcher sie als einen Rückfall in überwundene Vorstellungen erscheinen läßt. Was sagen die Schriften des achten und siebenten Jahrhunderts v. Chr. hierüber? Sie bieten zwei Reihen von Texten dar: die eine läßt Jahwe als den Volksgott Israels neben den anderen Göttern erscheinen, die andere macht ihn zum einzigen Gott und erklärt die anderen Götter ausdrücklich für nichtig. In dieser letzteren sieht Schultz den Ausdruck der eigentlichen, mit der Mose's übereinstimmenden und also rechtgläubigen Ueberzeugung der Schriftsteller, in der ersteren aber nur dichterische Personenbildung und Accommodation an die Denkweise des Volkes. Diese Auffassung ist unannehmbar, weil sie in sich selbst unwahrscheinlich ist, den fortwährenden Particularismus der Propheten nicht erklärt und keine Rechenschaft über die merkwürdige Erscheinung gibt, daß die volle und rückhaltslose Anerkennung der Einzigkeit Jahwe's erst im siebenten Jahrhundert, und zwar hauptsächlich bei dem Deuteronomiker, angetroffen wird. Dagegen kommen sämtliche Beweisstellen zu ihrem vollen Recht, wenn man annimmt, daß Jahwe, anfänglich einer der Götter und später der Gott Israels, allmählich in der Meinung seiner Verehrer einen höheren Rang eingenommen und endlich die anderen Götter völlig verdrängt habe. Im Deuteronomium selbst sind noch deutliche Spuren dieses Entwickelungsprocesses 4, 7. 33. 34. 10, 17. 4, 19. 20. 29, 25. 32, 8. 9 wahrnehmbar. Hier würde der Verfasser schließen, wenn nicht Schultz und seine Geistesverwandten des Glaubens wären, den Monotheismus in der älteren Literatur deutlich ausgesprochen gefunden zu haben, und sich deswegen mit ihrer Auffassung der Zeugnisse aus dem achten und siebenten Jahrhundert ruhig zufrieden geben würden. Aber der 18. Psalm ist nicht von David, der Lobgesang Hanna's nicht von dieser selbst und obendrein in V. 2 wahrscheinlich verdorben, endlich das Dankgebet Davids für die Verheißung des Messias nicht älter als das Deuteronomium!

So fallen die drei unmittelbaren Zeugnisse aus angeblich älterer Zeit für einen wirklichen Monotheismus hin. Nicht besser ergeht es den mittelbaren, nicht bloß dem so späten Elohisten, sondern auch dem Jehovisten und anderen Erzählern entnommenen Beweisstellen. Sie sind theils von zweifelhaftem Alter (der Jehovist gehört schwerlich über das achte Jahrhundert hinaus), theils von schwankendem Gehalt, der wol die möglichste Verherrlichung Jahwe's anstrebt, aber nicht bis zu seiner Verkündigung als alleiniger Gott hinausreicht. Den Schluß macht der Verfasser mit der Entdeckung des Grundes der exegetischen Differenzen zwischen ihm und Schultz in dessen unnöthigem Glauben an eine Offenbarung für Abraham und Mose.

Kehren wir nun zu Graf Baudissin zurück, so waltet zwischen ihm und Kuenen trotz der Aehnlichkeit ihrer Resultate über den Entwicklungsgang der israelitischen Religion im großen und ganzen doch in der Auffassung ihres Wesens ein principieller Widerspruch ob: der erstere erkennt darin „die Offenbarungsreligion", der letztere leugnet dies. Dieser Gegensatz hat denn auch Kuenen zu einer bei aller Form hoher Anerkennung abschätzigen Kritik der Baudissin'schen Untersuchung veranlaßt, welche im Novemberheft 1876 der „Theologisch Tijdschrift" erschienen ist. Er verurtheilt schon die von dem Verfasser angenommene Stufenfolge, indem er nur die erste Stufe, die Monolatrie, und die dritte, den ausgesprochenen Monotheismus, für wohlverständlich und scharf abgegrenzt, die zweite aber, den latenten Monotheismus, für ein ungreifbares Mittelding erklärt, das nach den Gesetzen der Logik noch der monolatrischen Stufe angehöre. Was den Verfasser zu der Aufstellung dieser Zwischenstufe veranlaßt habe, sei die ganz richtige Wahrnehmung, daß erst im Deuteronomium und bei Jeremias die directe Bestreitung der Realität der anderen Götter und die entschiedene Versicherung der Einzigkeit Jahwe's beginne, nur hätte er die dem Deuteronomium vorangehende Periode als die „des werdenden Monotheismus" betrachten sollen. Aber was ist denn der Glaube an den einzigen Gott in seiner Beschränkung auf Israel und noch ohne seine Anwendung auf die Heiden-

welt anders? Zudem scheint Kuenen hier vergessen zu haben, daß er selbst in „Yahve and ‚the other gods'", p. 346 behauptet, der Monotheismus sei bei den Propheten des achten Jahrhunderts nur implicite vorhanden („implied"). Im Detail findet er nur den ersten Abschnitt über die volkstümliche Anschauung von den Göttern der Heiden nahezu „untadelhaft". Mit Wohlgefallen bemerkt er darin die Ableitung des Synkretismus Salomo's nach Schultz aus der damals unter dem Volke noch allgemeinen Anerkennung der Realität der Heidengötter neben Jahwe statt der dem Referenten so natürlich scheinenden aus dem bethörenden Einfluß des Weines und der Weiber auf die Weisen, denn daß Salomo kein Synkretist aus Ueberzeugung war, beweist dem Referenten auch gegen Duhm mit Smend in Heft IV. des Jahrgangs 1876 dieser Zeitschrift die jede Anknüpfung an den Naturdienst abschneidende Bundeslade in seinem Jahwetempel. Anstößig ist dagegen für Kuenen die Vorsicht v. Baudissins in der Auslegung von 1 Sam. 26, 19, wo er die Wahl offen läßt, die partikularistische Einschränkung des Machtbereichs Jahwe's dem David selbst oder seinen Gegnern zu unterlegen. Kuenen erklärt nur die erstere Interpretation für zuläßig und möchte sogar den Partikularismus dem Geschichtschreiber selbst zuschieben. In Absicht auf die Person Davids ist beides vom Uebel, die Entschiedenheit Kuenens wie die Unentschiedenheit v. Baudissins, denn die erstere zieht die Unmöglichkeit davidischer Psalmen nach sich, die letztere deren bloße Möglichkeit; davidische Psalmen sind aber nicht bloß Sache der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit. Selbstverständlich bekämpft nun auch der Kritiker weiter die Verwahrung des Verfassers vor einem Schluß auf den eigenen Partikularismus des Erzählers aus dem Gelübde Jakobs auf der Stätte Bethel, und zwar mit der Frage: „Sollte der Erzähler wirklich, wenn er selbst dem absoluten Monotheismus huldigte, mit Absicht dem Stammvater Israels die niedere Vorstellung zugeschrieben haben?" Liegt aber überhaupt der Particularismus in Gen. 28, 21? Dieser scheint dem Referenten durch die Verheißung im Traumgesicht Jakobs vielmehr geradezu ausgeschlossen zu sein.

Diese kleinen Anstöße häufen sich im zweiten Abschnitt des Ver-

fassers über „die Aussagen des Alten Testamentes, welche andere Götter neben Jahwe anzunehmen scheinen", zu Aergernissen für den Kritiker. Natürlich, denn hier platzen die Gegensätze der Leugnung und der Anerkennung der Offenbarung aufeinander. Kuenen knüpft nun zwar an das „scheinen" in der Ueberschrift das Zugeständnis an: „nicht jeder Ausspruch, der polytheistisch klingt, ist polytheistisch gemeint", aber er beschuldigt v. Baudissin, bei der Behandlung der einschlägigen Texte von dieser Thatsache einen unerlaubt weit gehenden Gebrauch zu Gunsten der monotheistischen Auffassung mittelst der Vermuthung der Personification und Accommodation gemacht zu haben. Diese Einsprache begründet er mit folgender Argumentation: „Wenn die Kreise, aus denen die Bücher des Alten Testamentes hervorgegangen sind, den Polytheismus bereits überwunden hatten und zugleich seiner Einführung in Israel feindselig gegenüberstanden, wie konnten sie sich dann eines Sprachgebrauches bedienen, der die Anerkennung der Wirklichkeit der Heidengötter in sich schloß? Als einfache religiöse Menschen mußten sie Ausdrücke unterlassen, welche der Gegenpartei als Waffen dienen konnten, oder doch so sparsam als möglich gebrauchen. Die Freiheit, mit der sie sie gebrauchen, bleibt völlig unerklärt, wenn man nicht wenigstens den ältesten unter den alttestamentlichen Schriftstellern den Glauben zuerkennt, der sich in diesen Formeln ausspricht und bei den jüngeren den Einfluß der Vorgänger in Rechnung bringt." Das thut v. Baudissin freilich nicht, da er im ganzen Alten Testamente keine einzige ausdrückliche Bezeugung der Wirklichkeit und Macht der Heidengötter neben Jahwe aus dem Glaubenskreise der Schriftsteller oder der legalen Religion selbst findet, sondern nur solche Aussagen, welche die Lebens- und Machtfrage der Heidengötter unentschieden lassen. Dieser Logik der Thatsachen muß die Logik der Kuenen'schen Rhetorik weichen.

Wie der Kritiker hier das Terrain der Monolatrie auf Kosten des Monotheismus zu erweitern sucht, so glaubt er es in der Frage des Unterschieds zwischen den Propheten des achten Jahrhunderts und dem Deuteronomiker mit seinen Nachfolgern im dritten Abschnitt des Verfassers: „Die Aussagen des Alten Testamentes, welche

die Götter außer Jahwe als Götter für nichtseiend erklären", und im Schlußabschnitt über die „Ausbildung der Anschauung von der Einzigkeit Jahwe's" umgekehrt verringern zu müssen, indem er die Formulirung dieses Unterschiedes dahin, daß die ersteren die Nichtigkeit der Heidengötter und deren Identität mit ihren leblosen Bildern für Israel erkennen und aussprechen, die anderen aber den Göttern auch für die Heiden selbst die reale Existenz absprechen, mit der Behauptung angreift, daß Hosea und Jesaja nach den Stellen Hos. 2, 10. 4, 12. 8, 4. 13, 2. 14, 4 und Jes. 2, 18, 20. 31, 7 verglichen mit 10, 10. 11 die Grenzlinie zwischen Monolatrie und Monotheismus oftmals überschreiten. Dasselbe soll Amos 9, 7 mit Jahwe's Ausführung der Philister aus Kaphthor und der Aramäer aus Kir thun. Auch hier wird von Graf Baudissin zur Aufrechterhaltung seiner Ausdehnung des latenten Monotheismus bis zu der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts dem Eingriff Jahwe's in das Schicksal der Völker der Zweck unterstellt, „um daraus ein Verhältnis Jahwe's zu Israel zu illustriren". Aber — der holländische Kritiker wird wohl Recht haben.

Wie die von dem Durchbruch der Erkenntnis der alleinigen Gottheit Jahwe's bedingte Aenderung in der volkstümlichen Anschauung der Heidengötter als Parallelgötter Jahwe's einerseits allmählich zu der Constatirung ihrer Nichtigkeit führen mußte, so mußte sie anderseits bei der Festhaltung von deren Realität zu ihrer Degradation zu Dämonen führen, deren Spuren im Alten Testament der Verfasser im vierten Abschnitt von den „Aussagen des Alten Testamentes, welche die heidnischen Götter als dämonische Mächte anzuerkennen scheinen", verfolgt. Er erntet hier von dem Kritiker zwar die Belobung seiner Sorgfalt, erfährt aber auch den Tadel seiner Zurückhaltung und Unentschiedenheit im Urtheil. Letzteren jedoch schwerlich mit Recht, denn abgesehen vom Asasel zeigt innerhalb des Alten Testamentes jede Spur der Umwandlung der Heidengötter in Dämonen von der ältesten in dem seinem Ursprung nach spätestens der Latenzperiode assyrischer Zeit, seiner Gottesidee nach aber der Manifestationsperiode des Monotheismus angehörigen

Moselied Deut. 32 bis zu der jüngsten nachexilischen (?) in Ps. 106 und Jes. 24 nur undeutliche und sogar gegen diese Umwandlung erklärbare Züge. Die von Kuenen im Gegensatz zu der Untersuchung v. Baudissins hervorgehobene Abhandlung von Kosters: „Het ontstaan en de ontwikkeling der angelologie onder Israel“, in der „Theologisch Tijdschrift“ 1876, welche Zusammenhang und Ordnung in die disjecta membra im Alten Testamente bringen soll, kennt der Referent nicht, er kann also auch nicht über deren angebliche Vorzüge vor der Arbeit v. Baudissins urtheilen.

Seine Schlußopposition macht Kuenen dem Verfasser in der Altersfrage der vier ersten Pentateuchbücher. Graf Baudissin erklärt dieselbe, wie schon gesagt, in so fern für irrelevant, als er eine Folgerung für oder wider den Glauben der früheren Zeit aus ihrer möglicherweise nachexilischen Abfassung durch die Altertümlichkeit ihres den latenten Monotheismus repräsentirenden Gottesbegriffs neutralisirt werden läßt. Kuenen dagegen will ihren Gottesbegriff auf Grund von Gen. 1, 2. 6—9. 11, 1—9. 13, 13. 18, 25. Ex. 4, 11. 9, 29 u. 19, 5 dem Höhepunkt der monotheistischen Entwickelung zuweisen und verlangt eine entschiedenere Beachtung des Unterschiedes in der Reinheit des Gottesbegriffs zwischen den elohistischen und jehovistischen Stücken, um aus dem Vorzug der ersteren in diesem Punkte deren nachexilische Entstehung zu folgern. Man wird die Beweisstellen des Kritikers für den entschiedenen Monotheismus in den vier ersten Pentateuchbüchern nicht umstoßen können, aber sie legen ihr Gewicht nicht sowol gegen, als für das Altertum ihres Gottesbegriffs in die Wagschale. Wenn nämlich die Propheten nach Smend a. a. O. nicht den Bruch mit den Ideen der Vergangenheit, sondern den Anschluß an dieselben gewollt haben, so weist ihre dem Naturalismus contradictorische Ethik auf eine bei aller Vorliebe für die Theokrasie in dem Volke eingewurzelte echt monotheistische Grundanschauung hin, deren Pflanzung nach dem Bilderverbot des Dekalogs und seinem Charakter als Prophet bei Hosea 12, 14 mindestens auf Mose zurückgeht, ja vielleicht ein Erbstück von den Urvätern her ist, da sogar Abraham Jos. 24, 2 we-

niger als der Träger einer neuen, denn als der Hüter der alten, aber von seinen Vätern aufgegebenen Religion erscheint, so daß das Wort Welckers, an welches Schlottmann in Sachen der hebräischen Urreligion erinnert, in den alten Ehren bleibt: „Das Ursprüngliche, die notitia insita, ist Gott, nicht Götter; diese sind das Werk menschlicher Gedanken nnd Sprachbildung.“

„Der Ursprung des Gottesnamens Ἰάω“ ist der Gegenstand der dritten Abhandlung des Verfassers. Die Frage des alten Moseliedes: „Herr, wer ist dir gleich unter den Göttern?“ ist schon im Altertum mit dem Fingerzeig auf den griechischen Gott des Weines und des Lebensgenusses, den Dionysos, beantwortet worden, und bis heute ist diese Antwort noch nicht verschollen. Mit einem Aufwand von seltener Belesenheit und Sorgfalt sucht nun v. Baudissin nachzuweisen, daß Ἰάω in den profanhistorischen, patristischen, gnostischen und magischen Fundstellen dieses Namens sich als Wiedergabe des Tetragramms יהוה ausweise; daß es aber trotz der neuesten Conjectur der Urform, beziehungsweise Unform יְהֻוָה von Lenormant als Product der Anwendung der Vocalbuchstabensymbolik auf das Tetragramm für die Aussprache keine Bedeutung habe, für diese vielmehr nur die Umschreibungen wie Ἰαβὲ u. s. w. in Betracht kommen; daß das Tetragramm selbst weder mit Lenormant babylonischen, noch mit Tiele kenitischen, noch mit Röth koptischen oder ägyptischen, noch mit de Wette und Hitzig arischen, sondern lediglich israelitischen Ursprungs sei, wenn es gleich nicht unwahrscheinlich sei, daß der Name Jahwe durch künftige Entdeckungen als Gemeingut des heidnischen Semitismus mit dem Israelitismus nachgewiesen werde, da seine Erfindung durch Mose oder sonst einen Israeliten kaum glaublich sei; daß seine Verwechslung mit Dionysos auf dessen mehrgestaltigem Beinamen von dem Dionysienruf εὖα und dessen Identification mit dem phrygischen Gott Σαβάζιος beruhe, nicht aber auf dem unerweislichen phönicischen Gottesnamen יָהוּ für den Adonis-Dionysos, wie Movers, Schlottmann und Oehler wollen; daß endlich das Eindringen des Jahwenamens in das heidnische Pantheon der Syrer und vielleicht der Phönicier synkretistisch zu erklären sei.

Nicht weniger interessant ist „Die Symbolik der Schlange im Semitismus, insbesondere im Alten Testamente“. Der Zweck des Verfassers geht dahin, zu zeigen, daß man zur Erklärung der Aussagen des Alten Testamentes über die Schlange der Herbeiziehung nichtsemitischer Vorstellungen, am wenigsten aber für die Paradiesesschlange der Zuflucht zu dem in Schlangengestalt aus dem Himmel gefallenen Ahriman der Perser bedürfe. Aber die von ihm vorgeschlagene Combination der Paradiesesschlange mit dem die Götter bekämpfenden Chaosdrachen der Assyriologen ist um kein Jota zuverläßiger, als die mit Ahriman. Geradezu unverständlich ist weiter die hier versuchte Verflechtung des Baums der Erkenntnis in die auch bei den Israeliten übliche Wahrsagerei aus dem Rauschen der Baumblätter. Endlich gibt es überhaupt keine specifisch semitische Symbolik der Schlange, denn das Symbol der List, Bosheit und Verführung ist sie im ganzen Altertum.

Die letzte Abhandlung: „Die Klage über Hadad-Rimmon“, wendet sich gegen Hitzigs Deutung von Sach. 12, 11 auf die Todtenklage um Adonis, welche von Movers, Kneucker, Leyrer, Merx und Brugsch acceptirt worden ist. Aber wenn auch die Rückkehr zu der Deutung auf die Todesstätte des Königs Josia vielleicht zu billigen ist, so ist doch Hadad-Rimmon schwerlich eine Verderbnis des angeblichen Doppelnamens des assyrischen Luft- und Gewittergottes Bin: „Hadar-Rammon“, wie der Verfasser mit E. Schrader annimmt, denn A. v. Gutschmid hat seither die Existenz eines syrischen Gottes Hadad aus Plinius' H. Nat. und Macrobius' Sat. und mit dem Bischofsnamen Barhadad unwidersprechlich bewiesen; Friedr. Delitzsch aber hat die Uebersetzung von Rammon mit „Donnerer“ beanstandet.

Wird der Verfasser uns lange auf die versprochene Fortsetzung seiner religionsgeschichtlichen Studien warten lassen? Wir haben einen neuen Movers sehr vonnöthen. Der eine ebenbürtige Epigone hat sich bis jetzt fast nur in der politischen Geschichte des alten Orients versucht, der andere, ein russischer Gelehrter, hat von des großen Meisters dann und wann frappanter Leichtgläubigkeit allzu viel geerbt.

Langenbrand, 3. Februar 1877.

Gustav Rösch.

2.

Dr. C. L. Th. Henke's nachgelassene Vorlesungen über Liturgik und Homiletik, für den Druck bearbeitet und herausgegeben von **Dr. W. Zschimmer.** Mit einem Vorwort von Dr. G. Baur in Leipzig. Halle, Lippert'sche Buchhandlung. 572 Seiten.

Abhandlungen über praktische Theologie haben etwas mit der Ehtik gemeinsames. Man erkennt aus ihnen das christliche Bewußtsein ihres Verfassers in seiner Stellung zu den objectiven, kirchlichen Formen und den Geist, der dieselben zu durchdringen sucht. Daher wissen wir es dem Herrn Herausgeber Dank, daß er durch Veröffentlichung der Vorlesungen des verstorbenen Henke über Liturgik und Homiletik einen Einblick in die religiösen Anschauungen des gelehrten Historikers, des bedeutenden Biographen Calixt's verstattet hat. Es ist ein besonnener Mann, ein nüchterner Forscher, der uns aus diesem Werke entgegentritt. Mit gläubigem Sinn auf den Principien der Reformation stehend, setzt er überall das persönliche Verhältnis zu Gott als die Hauptsache, das in der Gemeinschaft unter einander sich bethätigt, deren Mund der Prediger ist. Während sein tiefes Verständnis der Geschichte ihn den Werth des Althergebrachten schätzen lehrt, hält doch eben jenes ruhige Urtheil, das ihm eignet, ihn zurück, übermäßig am alten zu hängen. Vielmehr ist die kräftige Erfassung der gegenwärtigen Bedürfnisse so sehr sein Augenmerk, daß er die Gesamt-Aufgabe der praktischen Theologie darin sucht, zu ermitteln, was zur Verwirklichung des christlichen Lebens in der Gegenwart noch geschehen muß. Mit der Vorliebe für reformirte Einfachheit verbindet er eine warme Anerkennung der reicheren Gestalt des lutherischen Cultus. Und wenn die weite Ausführung hessischer Cultusformen, abgesehen von ihrem nächsten Zweck für einheimische Theologen, hier und da ein wenig Particularismus verräth, so ge-

schieht dieselbe doch durchaus von unionistischen Principien und Tendenzen aus, die ja bekanntlich in den ältesten hessischen Kirchenordnungen ihre erste volle Ausgestaltung erfahren haben. Ueberhaupt, so sehr vornehmlich lutherische Theologen geeignet sind, Gegenstände des Cultus würdig darzustellen, und soviel schönes sie dazu bereits beigetragen haben, so will es uns doch nicht zufällig scheinen, daß, nach Schleiermachers Vorgang, das bedeutendste, grundlegende Werk für praktische Theologie von Nitzsch, auf welchem auch Henke fußt, auf dem Boden der Union entstanden ist. Denn die lutherische Neigung für das Mystische und Symbolische, die einige zum Rückfall in katholische Irrungen, gerade im Cultus, getrieben hat, erfährt ein heilsames Correctiv nicht bloß an reformirter Nüchternheit, sondern auch an dem in der Schwesterkirche besonders gepflegten praktisch-kirchlichen Sinn. Und hier ruht auch das Interesse, das für den praktischen Geistlichen eine theoretische Darstellung seiner Berufsfunctionen immer wieder hat: Je größer in der längern Dauer der Amtsthätigkeit die Gefahr ist, in Manier und willkürliches, gottesdienstliches Handeln zum Schaden der Gemeinde zu verfallen, desto mehr empfiehlt es sich, durch Rückgang auf die geschichtliche Entwickelung unsres Cults und die sich daraus ergebenden Normen das eigne Handeln zu prüfen. Die genetische Methode des vorliegenden Werkes bietet dabei noch den Vortheil fesselnder, selbstthätiger Mitarbeit.

Den Begriff der praktischen Theologie entwickelt Henke nach Nitzsch, im Zusammenhang mit der systematischen und der historischen Theologie: während jene Idee, Aufgabe und Ziel des christlichen Lebens aufstellt, diese seine empirische Wirklichkeit bis auf die Gegenwart herab verfolgt, frägt die praktische Wissenschaft nach den zur Erreichung des Ziels nun noch in der Gegenwart nothwendigen Mitteln. Hierin noch eins mit der Ethik, sondert sie sich von dieser, indem sie auf Bethätigung des christlichen Gemeindelebens ausgeht, und zwar, wie wiederum hinzugesetzt werden muß, in einer gegebenen Gegenwart. Denn diese Beschränkung machen neben den mitbestimmenden historischen Elementen die wechselnden Bedürfnisse und Zustände der Gemeinde nöthig. — Zu den leitenden idealen Gesichtspunkten kommt aber in der praktischen Theologie

noch hinzu eine technische Belehrung für die kirchlichen Functionen in der Gemeinde, beruhend auf manigfachen philosophischen und ästhetischen, psychologischen und rhetorischen Anweisungen.

Indem nun unsere Disciplin in die zwei Haupttheile sich sondert, Lehre von den constituirenden und den clerikalen Thätigkeiten oder von dem Kirchenregiment, und den erbauenden Thätigkeiten, dem Kirchendienst, fallen unter die letztere Kategorie die Abtheilungen der Katechetik, Pastoraltheologie, Homiletik und Liturgik. Für die Unterscheidung dieser vier führt Henke den Begriff der werdenden und gewordenen Gemeinschaft ein, und bezieht auf jene die Lehre von der Einwirkung auf die Schwachen, d. h. Katechetik und Pastorallehre; auf diese die Lehre vom Cultus, Liturgik und Homiletik. Die Anwendung dieser Kategorien trifft nicht in allen Theilen zu. Henke selbst gesteht ein, daß die Predigt den Doppelcharakter der Einwirkung auf die werdende und gewordene Gemeinschaft an sich trägt. Jedoch ließe sie sich etwa noch als Lebensäußerung der Gemeinde, durch den Mund des Predigers, unter die zweite Relation stellen. Allein die dem Kirchendienst gestellte Aufgabe als Thätigkeit zur Erreichung eines Zieles läßt diese Eintheilung nicht zu; wie denn überhaupt der Begriff des Werdens und Gewordenseins dem evangelischen Bewußtsein ein fließender ist, und z. B. das feiernde Gemeindeglied beim Sündenbekenntnis sich gar sehr seines unvollkommenen Zustandes bewußt sein wird, während umgekehrt der Kranke und Sterbende, also der Gegenstand der Pastoraltheologie, häufig recht wohl als Glied der gewordenen Gemeinschaft betrachtet werden kann.

Abgesehen von dieser Eintheilung empfiehlt sich die von Henke befürwortete Behandlung der Liturgik und Homiletik in der Lehre vom Cultus, wegen ihres Bezugs auf die Gemeinschaft, auf das Zusammenwirken zwischen Geistlichem und Gemeinde.

In einem ersten, allgemeinen Theil vom Cultus wird aus der Bedeutung des Wortes — 1) regelmäßig wiederkehrende Bearbeitung, 2) nach innerlicher Absicht auf das äußere ordnend wirkende Pflege — sein Begriff abgeleitet: periodisch wiederkehrende Bezeugung des Verhältnisses zu Gott, und die äußere Erscheinung gestaltende Thätigkeit. Denn vorhanden ist bei der Entstehung des Cultus immer

schon ein irgendwie religiös bestimmtes Inneres. Hieraus ergibt sich alsdann eine vierfache Relation der gottesdienstlichen Thätigkeit: 1) Verweilen bei sich selbst, die Sammlung; daraus werden heilige Zeiten und Orte motivirt. 2) Jede starke innere Bewegung treibt zur Aeußerung in einem darstellenden (noch nicht wirksamen) Handeln; daher heilige Gebräuche, Gebet, Danksagung. Sie treibt 3) auch zur Gemeinschaft und gegenseitigen Mittheilung und 4) zu eigentlichem Handeln, bestehend in Gebet, Predigt, Sacrament, Kirchenzucht, Werken der Wohlthätigkeit, Ehe, Ordination, christlichem Begräbnis. — Aus diesem Schema erhellt bereits ein viel umfassenderer Begriff des christlichen Cult, als ihn die bloße Vorstellung von einer Feier mit sich bringt. Allein mit Recht weist Henke auf die Genesis desselben in der ersten Gemeinde hin, wonach er Form des christlichen Gemeindelebens überhaupt war. Und noch jetzt ist er ja die einzige Form, in der sich die bürgerliche Gemeinschaft bethätigt. Daher müssen selbst Aeltestenversammlungen, Wahlacte, Gustav-Adolf-Vereine, Ankündigung von Collecten u. s. w. in den Bereich des Gottesdienstlichen fallen. Von diesem weitgefaßten Begriff aus wird man es verstehen, wenn als Zweck und Princip die Verstärkung und Belebung des Glaubens hingestellt wird, was der paulinische Ausdruck der *οἰκοδομή* am angemessensten und erschöpfendsten wiedergebe. Allerdings ist damit kein recht selbständiges Princip des Cultus gefunden. Der Zweck desselben kann auch außerdem noch erreicht werden z. B. auf dem Wege privater Erbauung; und im Grunde ist Verstärkung und Belebung des Glaubens im Gottesdienst doch wieder nur Mittel zu einem höheren Zweck, der Beförderung des Christentums im einzelnen. Aber das ist auch Henke's Meinung von der Aufgabe des christlichen Cult (vgl. S. 56 unter Nr. 4), und wenn man ihn nicht bloß als darstellende Mittheilung des stärker erregten „religiösen Bewußtseins“ ansieht, wie Schleiermacher will, so mag man jene Zwecksetzung wol zugeben. — Wenn der Verfasser bei den allgemeinen Erfordernissen des christlichen Gottesdienstes von der evangelischen Kirche verlangt, daß sie zwischen Erstarrung und Mechanismus und charakterlosem, unstetem Wechsel die rechte Mitte halte, welche festes und bewegliches auf

das wirksamste für den Zweck der Erbauung zu verbinden weiß, so ist das gewiß eine sehr beherzigenswerthe Forderung. „Jedes von beiden“, so fährt er fort, „übt eine eigentümliche Gewalt auf die einzelnen aus: das Feste durch die Macht des Gewohnten, von Kind auf theuer Gewordenen, und durch die höhere Autorität der Gemeinsamkeit, welche darin sich ausspricht; das Veränderliche durch den Reiz des Neuen und die engere Anschließung an das Leben. Je mehr aber das Leben selbst zu unruhigem Wechsel hindrängt, desto zögernder und vorsichtiger wird das Kirchenregiment, welchem die Modificationen des Cultus vorbehalten bleiben, bei denselben verfahren und desto treuer die noch nicht erstarrten Formen gegen die Neuerungssucht zu vertreten haben.“ — Wie nun hierin der Doppelcharakter des Cultus sich offenbart, sich gleichbleibende und allgemeine Elemente neben wechselnden Aeußerungsformen zu enthalten, so zeigt er sich auch in den einzelnen Functionen beim Gottesdienst. An beiden, den wechselnden wie den feststehenden, sollte möglichst die Gemeinde Theil nehmen; im besonderen Maße thut dies natürlich der „Mund der Gemeinde“, der Prediger. Nach seiner Betheiligung an beiden Aeußerungsformen gliedert sich die Lehre vom Cultus in die Liturgik, welche Auskunft gibt über das stehende Cultuselement, und die Homiletik, als Anweisung, durch Predigt und Rede erbauend zu wirken. Bevor zu dem speciellen Theil der Liturgik übergegangen wird, gibt ein sehr interessanter, durch den Herausgeber, jetzt Pfarrer an der deutsch-evangelischen Gemeinde in Smyrna, vermehrter Paragraph Auskunft über das Verhältnis der vier Confessionen zu den allgemeinen Erfordernissen des christlichen Cultus. Wir hätten wol gewünscht, daß zu der ausführlichen Darstellung der griechisch-katholischen Liturgie eine nicht minder eingehende Uebersicht des römischen Meßritus getreten wäre, wie wir uns z. B. erinnern, daß der selige Palmer sie in seinen Vorlesungen über Liturgik gab, und die das Verständnis der evangelischen Liturgie nicht unwesentlich erleichtert. Im übrigen sind die vergleichenden Reflexionen über den Charakter des Cultus in den verschiedenen Kirchen äußerst zutreffend und wahr. Der Vorwurf des Sensualismus und Materialismus in der griechisch-orthodoxen Kirche; der Mangel an Geistigkeit, Ge-

meinsamkeit, Freiheit und Beweglichkeit, ganz besonders aber an Wahrheit im römisch-katholischen Cultus wird gewiß nicht mit Unrecht geltend gemacht werden können. Diese Mängel und Irrtümer zu beseitigen, war Aufgabe der evangelischen Reformen, und ihren Bestand sicherte, daß sie nicht in das Extrem schonungsloser Abstreifung jeder festen Ordnung verfielen. Freilich war das Maß der Schonung alter, guter Traditionen in den beiden Reformationen bedingt durch geschichtliche und nationale Eigentümlichkeiten. Aber so lange es deutsch und evangelisch ist, nicht träumerisch, ruheliebend, sondern rastlos thätig, frei von der Illusion fremder Vermittelung zu sein; so lange das Verhältnis zur wahren Kirche abhängig gemacht wird von dem zu Gott und Christo, — so lange ist diese Uebereinstimmnng in beiden Kirchen gegenüber römischem und griechischem Cult „ein guter Ueberrest noch nicht wieder ganz zerrissener evangelischer Union". Indes tragen die Verschiedenheiten beider verschiedenen Bedürfnissen Rechnung: „Wenn nicht für kalte, sondern für starke, innerlich tief erregte Naturen die Forderung der Wahrheit im Cultus sich steigert bis zur Zurückweisung auch christlich gehaltvoller Tradition; die Geistigkeit bis zur Abneigung sinnlicher Erscheinung, die Freiheit bis zur Formlosigkeit, die Gemeinsamkeit bis zur Gefährdung der Ordnung und die Feierlichkeit (?) bis zum Extrem der Schmucklosigkeit, so ist das an sich nicht unberechtigt. Aber ebenso entsprechend gewissen Bedürfnissen ist die pietätvolle Anhänglichkeit für das gute Alte in der lutherischen Kirche, mit ihrer geschichtlich gegebenen Nothwendigkeit der Opposition gegen anabaptistische Uebertreibungen, mit ihrer besseren Lage, frei von Verfolgungen und Märtyrertum, mit ihrem stärkeren Zuge nach Innigkeit der Gemeinschaft mit Gott und Christo." Sie suchte daher der Forderung der Wahrheit zu genügen durch Erhaltung aller erbaulichen, nicht schriftwürdigen Formen, der Geistigkeit durch Werthschätzung der Predigt, der Freiheit durch Wechsel zwischen festem und beweglichem, der Gemeinsamkeit durch die ihr eigene Pflege des Kirchengesanges und z. B. auch der Responsorien, der Feierlichkeit „durch das Streben nach rechter Mitte zwischen kahler Entleerung und zerstreuender, prunkvoller Ueberladung". Und wenn bei diesem berechtigten Streben die

übertriebene Werthschätzung katholischer Traditionen hier und da zu Irrungen in der lutherischen Kirche geführt hat, so ist nur das ein Fehler, „dies principlose Gewirr von evangelischem und antievangelischem katholisch oder katholisirend zu nennen. Was in jener Kirche auf festen Voraussetzungen ruht, ist in diesen Versuchen nur ein irriges Schwanken zwischen Abwerfen des Werkdienstes und Rehabilitation desselben, zwischen Sich-sehnen nach allgemeinem Priestertum und herrschsüchtigem Verlangen nach Privilegirung des Clerus (doch wol nicht in allen Fällen), zwischen Dringen auf ursprüngliche Einfachheit und Huldigung des alten Wahns vom Werth der Menge heiliger Handlungen.“

Es mag dies genügen, um Henke's Stellung zu den wichtigen, die Gegensätze zwischen den Parteien bewegenden Fragen erkennen zu lassen. Zugleich charakterisirt es seine Methode, weniger ins Detail einzugehen, als das bekannte Material auf bestimmte Begriffe und Unterscheidungszeichen zu bringen. Wir können uns im Folgenden kürzer fassen.

Die Liturgik bringt unter der Unterabtheilung „Functionen der Gemeinde“ zunächst eine gute, auch für den Unterricht brauchbare Uebersicht der Geschichte des Kirchenliedes bis auf die neueste Zeit. Wenn über die Unfähigkeit dieser Producte unserer jüngsten geistlichen Liederdichter zum Gemeindegesang aus dem Grunde geklagt wird, weil sie sich zu sehr bestimmten theologischen Richtungen angeschlossen hätten, so scheint uns mehr noch die Ursache davon darin zu liegen, daß diese neuesten Erzeugnisse geistlicher Dichtkunst nicht Volks-, sondern Kunstpoesie sind und auch nach der Meinung ihrer Verfasser wol nichts anderes sein sollen. Es reiht sich an ein Beitrag zum Gesangbuchsstreit und -Noth. Das Recht des Kirchenregiments, den Gottesdienst durch zeitgemäße Aenderungen auch der Kirchenlieder in lebendiger Wechselwirkung mit dem Zeitalter zu erhalten, steht außer Frage, nur mit historischem und poetischem Sinn, nur mit Anerkennung für das Volkstümliche. Der Beschluß der Eisenacher Conferenz, einen gemeinsamen Grundstock des deutsch-evangelischen Gemeindegesanges zu schaffen, findet warme Anerkennung. Es müsse in den Gesangbüchern neben einem stehenden, auf die Feste bezüglichen Element ein bewegliches, an

die Predigt sich anschließendes zu finden sein. Die Anordnung der Lieder empfehle sich nicht nach dogmatischen und ethischen Loci, sondern nach der Bedeutung des Kirchenjahres. Wir meinen dann allerdings, daß die nicht durch eine festliche Zeit bestimmten Lieder durch eine systematische Ordnung aneinandergereiht werden müssen, wie dies auch Henke vorschlägt.

Unter der folgenden Abtheilung: „Die einzelnen liturgischen Functionen des Geistlichen" liefert die Geschichte der Agende einen werthvollen Beitrag namentlich zur Kenntnis des hessischen Agendenstreits. Als status quo in Hessen wird bezeichnet eine Agende, welche „in der Lehre auf die Wittenberger Concordie und die Variata und außerdem auf die gemäßigte evangelische Theologie des Andreas Hyperius gegründet war", und „zwar wol nicht in ihren einzelnen Zügen, aber fast in allem Uebrigen von hessischen Reformirten und Lutheranern gemeinsam benutzt werden konnte und wirklich benutzt wurde".

An der preußischen Agende wird ausgesetzt, daß festes und freies, stehendes und wechselndes zu atomistisch geschieden, nicht zu einer Einheit des Gottesdienstes verbunden sei. Es ist etwas wahres in diesem Vorwurf. So schön die zum Theil altehrwürdigen Formeln des Introitus sind, so gewaltig sich ihr festes Gefüge subjectiver Willkür entgegenstellt, so liegt doch in der stereotypen Folge von Sündenbekenntnis und Trostspruch etwas der religiösen Stimmung nicht immer entsprechendes, und würde ein freierer Zusammenschluß mit dem jedesmaligen Schriftabschnitt vielleicht wünschenswerth sein. Wenn Henke sodann die Stellung des allgemeinen Dank- und Bittgebets vor die Predigt für nicht passend hält, so hat die Praxis demselben schon längst eine Stelle nach der Predigt gegeben; jedoch lehrt gerade die Erfahrung, daß der allzu detaillirte Inhalt des Gebetes zerstreuend auf den Eindruck der Predigt wirkt. —

Gelegentlich der „außerordentlichen Festtage" dürfte wol speciell beim Bußtag der Gesichtspunkt nicht übersehen werden, daß hier der Staat sich an die Kirche wendet, mit dem Verlangen, das bürgerliche Leben seiner Angehörigen zu sanctioniren; woraus denn für die Predigt dieses Tages die Auf-

gabe erwächst, die zeitlichen Verhältnisse an den göttlichen Forderungen zu messen.

Auf die kirchlichen Festtage folgt eine Darstellung der kirchlichen Handlungen. Sie werden eingetheilt in Sacramente und sacramentliche, jenen ähnliche Handlungen. Henke verwirft hier die Nitzsch'sche Unterscheidung von auf die Gemeinde als ganzes sich gründenden Handlungen (Communion) und solchen, die sich auf einzelne Glieder beziehen (Initiation), sowie auf Ergänzung und Vermehrung gehenden (Benediction). Ihn leitet die Erwägung, daß beim Abendmahl nicht mehr der Gesichtspunkt der Gemeinschaft maßgebend sei, sondern daß die Theilnahme von der subjectiven Entscheidung und Selbstprüfung des Einzelnen abhänge. Es ist gewiß eine bedeutsame Betrachtung, und die von manchen immer wieder erhobene und doch nicht durchführbare Forderung der Anwesenheit der Gemeinde beim Abendmahl wäre damit hinfällig. Allein anderseits bleibt es doch wahr, daß das Bewußtsein der Gemeinsamkeit nirgend stärker erregt ist als bei den wenn auch nur eine Theilgemeinde bildenden Abendmahlsgästen. Es dürfte daher doch die dogmatische und praktisch-kirchliche Bezugnahme auf die Gemeinschaft im Abendmahl festzuhalten sein, wodurch natürlich Privat- und Krankencommunionen nicht ausgeschlossen sind. — Bezüglich der Abendmahlsvorbereitung spricht er sich sehr entschieden gegen die allgemeine und vorschriftsmäßige Privatbeichte aus, wegen der Gefahr der Abstumpfung durch mündliches Bekennen einerseits und „vermehrter Herrschsucht der Geistlichen“ anderseits. Zu der letzteren, wiederholt ausgesprochenen Befürchtung muß wol der Verewigte in seiner hessischen Kirche ganz besondere Veranlassung gehabt haben. Wir müssen es uns versagen, auf die vielen interessanten Bemerkungen hinsichtlich der kirchlichen Handlungen einzugehen, verweisen aber nochmals namentlich auf das schätzbare historische Material aus katholischer und altprotestantischer Liturgik, das sich in diesem Buche findet.

Auch der Homiletik, die in einen materiellen und formellen Theil zerfällt, geht eine geschichtliche Uebersicht sowol der Wissenschaft als solcher, wie auch der Predigt vorher, die in einer Charakterisirung der gegenwärtigen Richtungen in der deutsch-evan-

gelischen Predigt gipfelt. Hier fehlt es nicht an polemischen Seitenblicken auf die neuere gläubige Richtung, der eine gewisse „Selbstgenügsamkeit, Neigung zu Conventikelwesen und Abschließung gegen die modernen Gesellschafts- und Bildungszustände vorgeworfen wird. Nicht genug gewürdigt scheint uns, daß dem Grundbedürfnis unserer Zeit doch von dieser Seite mit größerem Erfolg entgegengekommen ist: was den Leuten unserer Tage mangelt, sind die infolge schlechten Religionsunterrichts, mehr noch durch den ganzen selbstgerechten, verflachten und indifferenten Zug der Zeit abhanden gekommenen Begriffe von Sünde und Gnade, menschlicher Verderbnis und Heil in Christo, und es ist nothwendig, daß in der Belehrung über diese oft bodenlose, sittliche und religiöse Unwissenheit unsere Predigt zur größten Einfachheit zurückkehre. Tieferen Nachdruck aber hat darauf die positive Richtung der Theologie gelegt, und es ist Thatsache, daß das erwachende Bedürfnis der Gemeinden lieber confessionelle Engherzigkeit da in den Kauf genommen hat, wo jene Wahrheiten, getragen von der Persönlichkeit des Geistlichen, ihnen nahegebracht wurden. Ob der Austrag mit moderner Bildung, so gewiß ihr die Predigt nicht völlig ablehnend gegenüberstehen soll, durch die Gottes- und Weltanschauung der liberalen, protestantenvereinlichen Theologie zum Nutzen der Gemeinde erzielt werden wird, bleibt erst abzuwarten. —

Als Predigtstoff bietet sich natürlich in erster Linie das Wort Gottes in der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments dar, und zwar in den Entwicklungsstadien, welche nach Maßgabe der menschlichen Empfänglichkeit die göttliche Offenbarung durchläuft. Wenn diese aber, außer in der Geschichte und Lehre, besonders in den vom Geiste Gottes durchdrungenen Persönlichkeiten zur Erscheinung kommt, während die Schrift zugleich soviel feine, rein menschliche Züge dieser Männer berichtet, so werden die Lebensbilder derselben von vorzüglicher Bedeutung für die christliche Gemeinde sein. Dies gilt natürlich im eminenten Sinne von Christus, dessen wahrhafte Menschheit erkannt und dargestellt zu haben, ohne ihn doch von seiner göttlichen Höhe zu erniedrigen, ein folgenreiches Verdienst der neueren, positiven Theologie ist.

Henke geht hierauf weniger ein. Dagegen empfiehlt er mit Recht, ferneren Predigtstoff aus der Kirchengeschichte zu schöpfen. In dem, was er sodann über die Benutzung kirchlicher Lehrtradition sagt, können wir ihm nur beistimmen: Soweit die wichtigsten Lehrstücke der Symbole zugleich Inhalt der heiligen Schrift sind, ist ein Verweilen bei ihnen unbedenklich und ein Hinweis auf dies Zusammentreffen durchaus erlaubt. Aber Bekenntnis und Bekenntnisschriften decken sich nicht völlig. In so fern die letzteren einen Querdurchschnitt der Zeittheologie enthalten, voll philosophischen (?), historischen, kirchenregimentlichen Inhalts, eignen sie sich nicht zur Erbauung, sind der Gemeinde unbekannt und erzeugen, zur Polemik benutzt, nur „theologischen Dilettantismus, altüberlieferten Haß, Glauben an eigene Vortrefflichkeit“.

Eine andere Frage ist, wieweit der Geistliche verpflichtet ist, nicht gegen die Kirchenlehre zu predigen. Abgesehen von den sehr ungleichen Ordinations-Verpflichtungen, ist derselbe „Organ nicht blos seiner selbst, nicht bloß seiner Gemeinde, sondern auch seiner Kirche, er darf also gegen die Einheit dieser nichts unternehmen“. Anstoß also durch Nennung und positive Verwerfung der Kirchenlehre würde höchst verwerflich sein. Eine Ausnahme erleidet diese Regel nur etwa bei dem Verlangen einer Gemeinde nach Eintritt in die Union oder bei entgegengesetzter Neigung, wo Erörterungen über das Bekenntnis nöthig werden können, doch auch hier nur, wenn die Anregung dazu aus der Gemeinde entgegenkommt. Denn die Rücksicht auf das Bedüfnis derselben, so fährt er weiter fort, bestimmt immer den Predigtstoff. Daher sei er allgemein bekannt, aus der gemeinsamen Erfahrung des Lebens in der Natur, im Staat, im häuslichen und innersten sittlichen Leben! „Aus dem Rapport mit der Gemeinde geht die Popularität des Predigers hervor.“ Wenn zur Befriedigung der manigfaltigen Bedürfnisse zahlreiche Arten von Predigten unterschieden werden: Natur-, Moral-, Zeit-, politische, psychologische, apologetisch-philosophische Predigten, so mögen einige dieser Klassen wol unter gewissen Umständen anzuwenden sein. Im allgemeinen aber sollten diese Gesichtspunkte oder wenigstens mehrere davon in keiner Predigt fehlen. — Neben der Beobachtung der Zustände in der Gemeinde wird sodann

vom Geistlichen gefordert, daß seine Rede „Wirkung und Erscheinung eigenen innern christlichen Lebens ist". Und sicherlich sind, außer dem Worte Gottes, die eigenen Erfahrungen von Sünde und Gnade die hauptsächliche Quelle, aus der er schöpfen muß. Daß hier auch die Eigentümlichkeit des Predigers eine Berechtigung habe, hebt Henke gegenüber einer Gesinnung hervor, die da meint, sich mit sich selber gar keine Mühe geben zu brauchen, sondern nur bekanntes zu wiederholen. — Die Predigt als Theil des Cultus wird endlich bestimmt durch den „besonderen Charakter der festlichen Zeiten". Hier werden vortreffliche, sehr brauchbare Gesichtspunkte für den Predigtstoff aufgestellt. Es verdient als eine auffallende Erscheinung der allerneuesten Zeit Erwähnung, daß zahlreiche Predigten, besonders aber Predigtdispositionen und -Entwürfe herausgegeben werden. Will man etwa in unserer auf allen Gebieten mit technischen Hülfsmitteln arbeitenden Zeit, auch den geistlichen Stand damit versehen? Dabei gilt doch zu bedenken, daß man mit dem erborgten Rahmen noch keineswegs die Predigt hat, wol aber den größten Theil derselben mit einer in sorgfältiger, wenn auch mühsamer Meditation selbstgefundenen Disposition. Dagegen gibt eine geistvolle und vielseitige Charakteristik des Kirchenjahrs, wie wir sie in älteren und neueren Werken besitzen, Anregung zu mannigfaltigem Predigtstoff — freilich bei freier Wahl der Texte — und bereichert das kirchliche Leben der Gemeinde.

Die zweite Abtheilung beschäftigt sich mit der homiletischen Composition oder der formalen Homiletik. Die Abhängigkeit der Predigt von einem Text macht praktische Exegese nothwendig. Diese, obwol in Explicatio und Applicatio bestehend, ist doch in erster Linie Auslegung, d. h. „Reproduction des inneren Factums, welches im Schriftsteller vorgieng, und welches er durch das geschriebene Wort kundgeben wollte." Hieraus ergibt sich psychogische und grammatische Interpretation, wozu noch im weiten Sinn die allegorische Auslegung tritt. Henke weist die Entstehung der letzteren ganz richtig nach: man findet, und zwar auf Grund der Inspirationshypothese, einen zweiten Schriftsinn, der dem Schreiber mehr oder minder unbewußt war.

Ueber das Verhältnis aber zwischen historischer und allegori-

scher Interpretation, die er beide für berechtigt hält, geht er zu rasch hinweg. Wir halten den Ausgleich zwischen beiden Methoden für undurchführbar. Es darf wol getrost als eine Errungenschaft der neueren Theologie, der sich auch die confessionelle Richtung nicht völlig entziehen kann, bezeichnet werden, daß die göttliche Offenbarung in der heiligen Schrift als ein geschichtlich aufsteigender Proceß betrachtet wird, gemäß der menschlichen, sittlich-religiösen Entwicklung.

Man hat doch ein schärferes Auge für die Unterschiede zwischen Altem und Neuem Testament, und warlich, nicht zu Ungunsten der reinen Hoheit des letzteren; man weist doch dem Schriftsteller historisch seinen Platz zu und beurtheilt ihn im Zusammenhang mit dem religiösen Bewußtsein der theokratischen Gemeinde. Dieser erwachte historische Sinn, dem sich so unendliche Blicke in die Erhabenheit göttlicher, wunderbarer Führung erschließen, kann unmöglich zusammen bestehen mit jener allegorischen Methode, die beliebig ein Schriftwort aus seinem historischen und psychologischen Zusammenhang reißt und ihm die Klarheit neutestamentlicher Anschauung vindicirt. Warum denn nicht hinweisen auf die Schranke und Vermischung mit menschlichem in den alttestamentlichen Erkenntnissen, und von da zu der Reinheit der vollkommenen Offenbarung in Christo aufsteigen? Wir verkennen nicht den Werth, den unter andern Voraussetzungen die allegorische Ausdeutung für christliche Bedürfnisse hatte, und erinnern nur an den Nutzen, den sie einem Augustin brachte. Aber heut, wo wir gegenüber der Skepsis, die gerade an jenem Punkt einsetzt, unsere Gemeindeglieder mit einem apologetischen Apparat zu versehen haben, da müssen wir eine zwar ehrfurchtsvolle, aber unbefangene Würdigung der heiligen Geschichte fordern, ohne welche wir selbst uns in Widersprüche gegenüber der Gemeinde verwickeln. Noch mehr aber gegen das Postulat geschichtlicher Betrachtung verstößt die allegorische Weise, die hinter jedem peripherischen, unbedeutenden Zuge der Heilsgeschichte eine höhere, geistige Wahrheit verborgen findet. Ihr wird schließlich alles irdische Geschehen nur zum Bilde. Ein älteres, wieder aufgefrischtes Beispiel dafür gibt A. Schweizers Schrift „Nach rechts und nach links“, S. 144ff. — Wir kehren

zu unserer Homiletik zurück. In dem schwierigen Problem für die Praxis der evangelischen Kirche, ob Perikopen oder freie Texte, begnügt sich Henke, die bekannten Gründe für und gegen vorgeschriebene Texte anzuführen. Vom Gesichtspunkt der so nothwendigen Förderung und Erweiterung des Schriftverständnisses aus müssen wir behaupten, daß keine, auch noch so vervollkommnete Auswahl und Abgrenzung biblischer Texte diesem Zwecke genügt. Die Praxis, auf zwei Pericopenjahre, ein oder zwei Jahr freier Textwahl folgen zu lassen, sollte mindestens eingehalten werden. — Auf die Bestimmung des Textes folgt die Disposition. Es fragt sich, ob Homilie oder synthetische (thematische) Predigt? Die Union beider wird das geeignetste sein in der analytisch-synthetischen Form der Rede, und mit Recht. Diese Krone der Predigt hat in den Gemeinden eine solche Würdigung gefunden, daß uns Fälle bekannt sind, wo, wenigstens in Stadtgemeinden, eine äußerst sorgfältig ausgearbeitete Homilie als Wahlpredigt nicht für voll angesehen wurde. Sie als „Polster der Trägheit" zu betrachten, haben wir doch mit dem ausgezeichneten Verteidiger dieser Kunstform, J. Müller, keinen Grund. Vielmehr gebürt ihr als der ursprünglichsten und natürlichsten Form der Predigt nicht bloß ein historisches Recht, sondern unter Umständen auch ein zeitgemäßes, wo nämlich die einfachsten Thatsachen des Evangeliums unbekannt geworden sind.

In dem endlich, was der Verfasser über Ausführung (Elocutio) und Vortrag (Actio) der Predigt sagt, finden sich äußerst zutreffende Bemerkungen. Würde und Ernst der Predigt, Freiheit von incorrecten, aber auch abstracten, wissenschaftlichen Ausdrücken versteht sich von selbst. Vermeidung des Wörtlein „Ich", Geschmacksverirrungen in unpassenden Bildern und unlogischen Vergleichen werden mit Recht hervorgehoben. Daß man doch nimmer in unsern Predigten den lediglich christlichen Tact, die heilige Scheu vor der erhabenen Einfachheit des Evangeliums vermissen möchte! Freilich, wo das Gefühl dafür nicht schon vorhanden ist, helfen auch Regeln wenig. —

Herr Dr. Zschimmer hat sich der nicht immer dankenswerthen Herausgabe des Collegienheftes des seligen Verfassers mit großer

Sorgsamkeit, mit nur ganz vereinzelter, eigener Zuthat unterzogen. Es ist natürlich, daß das vorliegende Werk seinen ursprünglichen Charakter auch darin bewahrt, Begriffsbestimmungen mehrfach zu wiederholen, zuerst im allgemeinen, dann speciell anwendend, wie es eben zur Verdeutlichung und Einprägung mittelst mündlichen Vortrags geschieht. Eine gewisse Breite, ein Haschen nach prägnanten, vielseitigen Ausdrücken wird sich dem Henke'schen Stil ohnehin nicht absprechen lassen. Dafür bietet das Buch aber eine reiche Fülle an Material, viele, originelle Ideen, manigfache Anregung, so daß es nicht bloß den zahlreichen Schülern Henke's, sondern auch einem weiteren Leserkreis auf's Beste empfohlen sein kann.

A. J. Jacobi.

Inhalt des Jahrganges 1877.

Erstes Heft.

Abhandlungen. Seite

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Miscellen.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

eigenthümlicher romantischer Reiz, der allerdings durch das Elend der griechischen Nation einen sehr dunkeln Schatten erhält. Auf der anderen Seite berührt sich die Geschichte dieses Zeitalters sehr stark mit unserer eigenen unmittelbaren Gegenwart. Der Verfasser war genöthigt, bei der Schilderung des siegreichen Vordringens der Osmanen auf griechischem Boden nicht nur die Motive zu schildern, welche den Sieg der Pforte auf der Balkanhalbinsel zuletzt unausbleiblich gemacht haben, sondern dabei auch den Untergang der serbischen, der bulgarischen und der albanesischen Unabhängigkeit eingehend zu erörtern. Die Eroberung von Constantinopel, die Ausbreitung der Osmanen über die ganze Halbinsel zwischen Belgrad und der Maina, die feste Unterlage der türkischen Herrschaft, die Ausbreitung der Albanesen nach Griechenland, das sind Scenen, die gerade in der Gegenwart ein höheres Interesse erwecken werden, wo seit zwei Menschenaltern die Macht der Osmanen einer ähnlichen Zerbröckelung unterliegt, wie im 14. und 15. Jahrhundert das Wrack des byzantinischen Reiches.

I. Band: Vom Kaiser Arcadius bis zum lateinischen Kreuzzug (erschien 1876).
II. „ Vom lateinischen Kreuzzug bis zur Vollendung der osmanischen Herrschaft.
III. „ Von der Vollendung der osmanischen Herrschaft in Griechenland bis zur Erhebung der Neugriechen gegen die Pforte. (Erscheint October dieses Jahres.)
IV. „ Geschichte der Neugriechen. Von 1821 bis 1878. (Erscheint April 1878.)

Jüngst, Joh., Der Methodismus in Deutschland. Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte. 2. Aufl. 1 60

Lallemant, Robert Avé, Wanderungen durch Paris aus alter und neuer Zeit . . . . 4 —

Der deutsche Arzt und Reisende, der sich in seiner thätigen Laufbahn jenseits des Oceans und dann in Europa selbst innerhalb der letzten vier Decennien einen gediegenen Namen in der Literatur erworben hat, ward in Folge einer Namensverwechselung mit einem eben verstorbenen Bruder im Anfang des laufenden Jahres durch viele Zeitungen hindurch als verstorben gemeldet. Da war es denn eine besonders günstige Fügung, daß sich des todtgemeldeten Schriftstellers „Wanderungen durch Paris“ unter der Presse befanden und nunmehr erscheinen können, denn in der That geben sie ein schlagendes Beispiel von der frischesten und rüstigsten Geisteskraft und von der sprudelnden Lebensfülle des vielgereisten Mannes, der in Paris vor mehr denn 40 Jahren seine weitumfassenden medicinischen und naturhistorischen Studien abschloß. Mit dem entschiedenen Beruf zu einem Beobachter hatte er sich schon in jener Zeit umfassende Denkblätter über Paris aufgezeichnet, welche er bei wiederholten Besuchen der Weltstadt nach seiner brasilianischen Laufbahn zu ergänzen verstand. — So entstand das vorliegende Buch: „Wanderungen durch Paris“, in mannigfaltigen, weitgehenden Besichtigungen und Untersuchungen, in denen nichts ausgeschlossen ist, was ein wohlgesinntes und wohlgesittetes Publicum sich anbieten lassen oder selbst suchen mag.

Unbedingt gehört das Werk zu den keineswegs häufigen Büchern über Paris, welche mit völliger Unbefangenheit jeglichem Alter und Geschlecht als eine ebenso anziehende, wie auch belehrende Lectüre in die Hand gegeben werden dürfen.

Odhner, C. T., Die Politik Schwedens im Westphälischen Friedenscongreß und die Gründung der schwedischen Herrschaft in Deutschland . . . . 6 —

Aus dem Schwedischen übersetzt, eine größentheils aus archivalischen Quellen in Stockholm, Münster, Dresden und Venedig geschöpfte Arbeit.

Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel, verfaßt von Immanuel Kant . . . 1 —

Weingarten, Hermann, Der Ursprung des Mönchthums im nachconstantinischen Zeitalter 1 20

Die hier niedergelegten Untersuchungen, welche schon bei ihrer Veröffentlichung in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" Aufsehen erregt haben, sind in der That epochemachend für die Enthüllung der Anfänge des christlichen Mönchthums, dessen Beziehungen zu dem alten ägyptischen Serapismönchthum hier dargelegt werden, und dessen Ursprung — der traditionellen Annahme entgegen — mit Bestimmtheit in die nachconstantinische Zeit verlegt wird, Dank einer meisterhaften Kritik, welche das Gewebe der Tendenzschriften des 4. und 5. Jahrhunderts siegreich zerstört.

Inhalt der Theologischen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1877. Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

